ABHANDLUNGEN
DER NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit

Beiträge einer internationalen Tagung
Bonn, 7.-10. Juni 2005

herausgegeben von

Hans Rothe und Dagmar Christians

NORDRHEIN
WESTFÄLISCHE
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

ABHANDLUNGEN
DER NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
Bd. 117

PATRISTICA SLAVICA

herausgegeben von
Hans Rothe
Band 15

Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit

Beiträge einer internationalen Tagung
Bonn, 7.-10. Juni 2005

herausgegeben von

Hans Rothe und Dagmar Christians

Verlag Ferdinand Schöningh
Paderborn · München · Wien · Zürich

Das Manuskript wurde der
Klasse für Geisteswissenschaften
am 22. November 2006 von Hans Rothe vorgelegt.

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
http: //dnb.d-nb.de abrufbar.

Herausgegeben von der
Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und
alterungsbeständigem Papier ♾ISO 9706.

© 2007 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 978-3-506-76429-4

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort / Введение IX

I. ALLGEMEINES ZUR BYZANTINISCHEN UND SLAVISCHEN HYMNOGRAPHIE

Rainer STICHEL (Münster): *Die byzantinische liturgische Dichtung – Anfänge und Grundlagen* 1

Византийская литургическая поэзия – истоки и основы 14[1]

Алексей ПЕНТКОВСКИЙ (Абрамцево): *Славянское богослужение и славянская гимнография византийского обряда в X веке* 16

Slavischer Gottesdienst und slavische Hymnographie nach byzantinischem Ritus im 10. Jh. 26

Ľubor MATEJKO (Bratislava): *Ирмосы в славянских минеях XI – XIV вв.* 27

Die Hirmoi in slavischen Menäen des 11. – 14. Jh.s 42

Мария ЙОВЧЕВА (София): *Древнеславянский Октоих: реконструкция его состава и структуры* 50

Die altslavische Oktoechos: Rekonstruktion ihres Bestandes und ihrer Struktur 65

Елена В. УХАНОВА (Москва): *Древнерусские списки Студийского устава и проблема богослужения Древней Руси XI – XIII вв.* 74

Altrussische Handschriften des Studitischen Typikons und der Gottesdienst in der Alten Rus' vom 11. – 13. Jh. 103

II. ÜBERLIEFERUNGSFRAGEN VON HANDSCHRIFTEN UND BÜCHERN

Эмилия В. ШУЛЬГИНА (Москва): *Кодикологическое и палеографическое описание новгородских служебных певческих Миней* 104

Codicologische und palaeographische Beschreibung der Novgoroder Musikhandschriften der Menäen 111

Vittorio S. TOMELLERI (Macerata): *О рукописной традиции восточнославянской декабрьской миней* 116

Zur Handschriftenüberlieferung des ostslavischen Dezembermenäums 132

[1] Die Seitenzahlen nach der Übersetzung der Vortragstitel beziehen sich jeweils nur auf die Resumés, für deutsche Beiträge in Russisch, für russische in Deutsch.

Красимир СТАНЧЕВ (Roma): *К начальной истории одного типа служебной минеи у славян* 135
Zu den Anfängen eines Typs des Gottesdienstmenäums bei den Slaven 146
Dagmar CHRISTIANS (Bonn): *Zur Genese des ostslavischen Gottesdienstmenäums* 150
О генезисе восточнославянской служебной миней 169

III. MUSIKPROBLEME

Christian HANNICK (Würzburg): *Ton und Wort in slavischen liturgischen Hymnen* 175
Мелодия и текст в славянских литургических песнопениях 186
Галина АЛЕКСЕЕВА (Владивосток): *Акцентология в византийской и русской певческих традициях как фактор национальной рефлексии* 187
Die Akzentologie in der byzantinischen und russischen Gesangstradition als Faktor nationaler Reflexion 200

IV. SPRACH- UND ÜBERSETZUNGSFRAGEN UND THEOLOGISCHER INHALT

Nikolaos TRUNTE (Bonn): *μόνον μόνως μόνου – Übersetzungsprobleme anhand von Triadika des Theodoros Studites* 203
Проблемы перевода: троичны Федора Студита 224
Виктор А. БАРАНОВ (Ижевск): *Грамматические традиции и новации в русских списках XI–XIV вв. славянской майской служебной минеи* 225
Grammatikalische Traditionen und Neuerungen in russischen Handschriften des slavischen Gottesdienstmenäums für Mai aus dem 11. – 14. Jh. 231
Роман Н. КРИВКО (Москва, Вена): *Язык и текст древнейших славянских служебных миней за август* 236
Sprache und Text der ältesten slavischen Gottesdienstmenäen für August 266
Hans ROTHE (Bonn): *Theologische Terminologie und rhetorische Formeln in liturgischen Hymnen der Kiever Rus' 1: Ausdrücke für Vernunft, Verstehen, Erkennen* 271
Богословская терминология и риторические формулы в литургических гимнах Киевской Руси 296

V. Zu einzelnen Akoluthien

Георги Попов (София): *Каноны на Рождество Христово в древней славянской минейной традиции* 298
Kanones zu Christi Geburt in der altslavischen Menäen-überlieferung 315
Юрий Ясиновский (Львив): *Два канона Рождеству Христову в украинско-белорусских нотнолинейных Ирмологиях* 316
Zwei Kanones zu Christi Geburt in ukrainisch-weißrussischen Hirmologien 323
Сергей Ю. Темчин (Wilna): *О греческом происхождении древнейшей службы Кириллу Философу* 328
Zum griechischen Ursprung der ältesten Akoluthie für Kyrill den Philosophen 338
Бойка Мирчева (София): *Еще раз о службе св. Клименту Охридскому и об оригинальной славянской гимнографии* 340
Nochmals zur Akoluthie für den hl. Kliment von Ohrid und zur original slavischen Hymnographie 349
Dieter Stern (Berlin): *Der heilige Erasmus in der slavischen und byzantinischen Hymnographie* 352
Святой Еразм в славянской и византийской гимнографиях 366
Наталья Серегина (Ст. Петербург): *Кондаки русским святым* 382
Kontakien auf russische Heilige 392
Евгений М. Верещагин (Москва): *Наименьшие поэтико-смысловые единицы в греко-славянской гимнографии (на материале Ильиной книги)* 397
Die kleinsten poetischen Sinneinheiten in der griechisch-slavischen Hymnographie (nach dem Material der Il'ina kniga) 423
Татјана Суботин-Голубовић (Београд): *Примечательные черты сербской средневековой гимнографии* 439
Charakteristika der serbischen mittelalterlichen Hymnographie 449

VI. Register

Verzeichnis der Personennamen 450
Verzeichnis der geographischen Namen 462

Teilnehmer der Tagung

VORWORT

Hiermit werden die Beiträge der internationalen Tagung *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit* veröffentlicht, die von der Arbeitsstelle Bonn der Patristischen Kommission bei der NRW Akademie der Wissenschaften vom 6. bis zum 10. Juni 2005 in Bonn durchgeführt wurde. Durch die historisch-kritische Edition der Gottesdienstmenäen der Kiever Rus', die in der Arbeitsstelle als Akademie-Vorhaben seit 1996 betreut wird, waren vielfältige Beziehungen zu Gelehrten und Institutionen in fast allen slavischen und vielen westlichen Ländern entstanden. Mit dem *Institut Russkogo jazyka* der Russischen Akademie der Wissenschaften sowie mit dem *Staatlichen Historischen Museum* (GIM) in Moskau war die Arbeitsstelle von Beginn der Arbeit an vertraglich verbunden. Mit Kollegen in Würzburg, Münster und Freiburg gab es ebenso seit langem fruchtbare Beziehungen. Zu anderen Gelehrten und Institutionen in St. Petersburg, Iževsk, Wilna, Lemberg, Prag, Bratislava, Zagreb, Belgrad, Sofia, Rom entstanden z. T. intensive und fruchtbare Verbindungen. So entstand der Gedanke, eine Bilanz zu ziehen und sie alle zusammenzubringen. Ein anregender Vorläufer war eine sogenannte Blockveranstaltung, die Frau Dr. Maria Jovčeva, Sofia, und Herr Prof. Krasimir Stančev, Rom, im August 2003 während des 13. Internationalen Slavistenkongresses durchführten. Die Arbeit auf diesem Gebiet der ältesten liturgischen Hymnographie der Slaven hatte, nachdem sie nach der Pionierarbeit von Jagić 1886 liegen geblieben war, in den letzten Jahrzehnten ohnehin an vielen Stellen begonnen und ist jetzt sehr intensiv geworden. So sollte aus diesen Stellen berichtet und die eigene Arbeit vor einem größeren Fachgremium zur Diskussion gestellt werden.

Die Teilnehmer kamen aus Bulgarien (*Kyrillo-Methodianisches Zentrum* der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften), Rußland (Moskau: *Institut Russkogo jazyka* RAN, GIM; St. Petersburg; Iževsk: *Udmurtische Universität*; Abramcevo und Vladivostok); Ukraine (Lemberg: *Staatliche Hochschule für Musik*), Litauen (Universität Wilna); Slovakei (*Comenius-Universität* Bratislava), Serbien (Belgrad: Akademie der Wissenschaften); Italien (Universität Rom, Universität Sassari); sowie Würzburg (Slavische Philologie) und Münster (*Seminar für Byzantinistik*). Als Gäste nahmen teil: der Direktor des *Institut Russkogo jazyka* – Moskau; Angehörige des Slavistischen Seminars in Bonn, der Abteilung für Byzantinistik sowie der beiden theologischen

Fakultäten der Universität Bonn; der Katholischen Universität Eichstätt; sowie freie Mitarbeiter der Bonner Arbeitsstelle aus Berlin.

Die Tagung stand unter der Schirmherrschaft des Rektors der Universität Bonn, Prof. Matthias Winiger. Eröffnet wurde sie durch Prof. Martin Honecker, Mitglied des Präsidiums der NRW Akademie der Wissenschaften. Finanziell ermöglicht wurde sie durch die Fritz Thyssen Stiftung Köln.

Vorträge und Diskussionen wurden in fünf Abteilungen zusammengestellt:

1. Allgemeine Fragen der Entstehung byzantinischer und slavischer liturgischer Hymnen in einzelnen Gattungen; 2. Fragen zur Paläographie, Kodikologie sowie zur Überlieferung von Hymnenbüchern; 3. musikhistorische Fragen; 4. zur Sprache und Übersetzung; 5. zu einzelnen Akoluthien.

Regelmäßige Gäste waren: Prof. Moldovan – Moskau; Prof. Keipert – Bonn; Prof. Podskalsky – Frankfurt a.M.; Frau Dr. Smyka – Berlin/ Moskau; Herr cand. Petrynko, Ukraine/ Eichstätt; Natalja Syrotyńska – Lemberg.

In der Arbeitsstelle Bonn wurden die Beiträge zum Druck eingerichtet, Resumés übersetzt sowie die Register erstellt. Für diese Arbeit hat die Thyssen Stiftung noch einmal einen namhaften Betrag zur Verfügung gestellt. Schließlich hat sie den erforderlichen Zuschuß zu den Druckkosten gegeben.

Bei der Durchführung der Tagung und der Drucklegung des Tagungsbandes haben Mitarbeiter der Bonner Arbeitsstelle geholfen: Tinatin Chronz, Anna Fischer, Kirill Kreps, Darya Rafiyenko, Il'ja Seržant und Tim Züwerink.

Allen Mitarbeitern sowie den Angestellten des CJD Gästehauses in Bonn, wo die Tagung stattfand, danken wir noch einmal herzlich. Ein besonderer Dank gilt der Fritz Thyssen Stiftung – Köln, für die großzügige und unbürokratische Förderung. Nicht zuletzt gilt der Dank der NRW Akademie der Wissenschaften, die die Bonner Arbeitsstelle stets mit Wohlwollen unterstützt hat.

Leiter und Mitarbeiter der Bonner Arbeitsstelle geben der Hoffnung Ausdruck, daß dieser Band die Beschäftigung mit diesem wichtigen Gebiet zwischen Liturgieforschung, Patristik, Byzantinistik, Slavistik, Sprach- und Kulturgeschichte zu Anregung und Fortsetzung dient.

Bonn im Dezember 2006 Die Herausgeber

DIE BYZANTINISCHE LITURGISCHE DICHTUNG – ANFÄNGE UND GRUNDLAGEN

Rainer Stichel
Münster

Als Konstantin der Große die Hauptstadt des römischen Reiches von Rom nach dem alten Byzantion verlegte, hatte die christliche Kultur bereits eine Entwicklung von mehr als drei Jahrhunderten hinter sich, eine Entwicklung, die auf der einen Seite von dem Wunsch und Anspruch getragen wurde, die Kontinuität von der Gegenwart bis zu dem Messias Jesus von Nazareth und seinen Aposteln, ja bis in den Anfang der Menschheitsgeschichte zu bewahren. Dieses Streben nach unbedingter Kontinuität war von dem Bewußtsein getragen, in der Heiligen Schrift das Wort Gottes selbst, das unfehlbar und stets und überall gültig sei, zu besitzen.

Auf der anderen Seite war die Entwicklung des Christentums durch mehrfache, tiefgreifende Brüche gekennzeichnet. Am Anfang stand die schmerzliche Erfahrung, daß die von den Propheten geweissagte Wiedererrichtung des Reiches Davids nicht eintrat, ja daß der Messias Jesus im Gegenteil hingerichtet wurde. Zwar wurde er von den Toten auferweckt, doch entgegen allen Erwartungen kehrte er von der Himmelsreise, die er danach vom Ölberg aus vollzog, nicht zurück.

Alle geistigen Gebilde, die das Christentum hervorbrachte, sind unter diesem zweifachen Gesichtspunkt zu sehen, auf der einen Seite stand der Anspruch der Bewahrung einer unfehlbaren und stets gültigen Botschaft, auf der anderen Seite die tatsächlich erfolgenden Brüche der Überlieferung, die sich als notwendig erwiesen, um die als unbedingt verbindlichen Aussagen der Heiligen Schrift, die der Wirklichkeit nicht entsprachen, an diese Wirklichkeit anzupassen. Aus der Gesamtheit der geistigen Gebilde, die das Christentum des ersten halben Jahrtausends hervorbrachte, betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die Anfänge und die Grundlagen der byzantinischen liturgischen Dichtung.

1. Ψαλμός

Das hauptsächliche Gebet- und Gesangbuch der Christen waren die Psalmen und weitere Lieder, die man im Alten und im Neuen Testament fand. Um die Psalmen im Gebet und Gesang zu verwenden, bedurfte es einer Voraussetzung:

Die Psalmen konnten nicht mehr als Kampflieder gegen nichtjüdische Feinde oder gegen innerjüdische Gruppen verstanden werden, umdeutend fand man in ihnen jetzt die unterschiedlichsten Seelenstimmungen und den Kampf des Ich gegen das Böse ausgedrückt; in David als dem Schöpfer und dem Beter der Psalmen erkannte man sich selbst wieder. Gegenüber den Kreisen des Judentums, in denen noch im 1. Jahrhundert vor Christus Kampflieder wie die «Psalmen Salomons» geschaffen worden waren, bedeutete dies einen radikalen Wandel; «das frühe Christentum ist ein Zweig frühjüdischer Mystik.»[1] Man betete die Psalmen und erlebte in ihren Worten die eigene Lage, die eigenen Freuden und Sorgen – und man äußerte sich selbst in neuen Psalmen. Eigene inspirierte Lieder zu verfassen, fühlte man sich berechtigt, weil man überzeugt war, in den letzten Zeiten zu leben, über die der Prophet Joel geweissagt hatte:

> «Ich werde ausgießen von meinem Geiste über alles Fleisch,
> und es werden weissagen eure Söhne und eure Töchter [...]» (Joel 3,1).

Davon, daß jüdische Kreise um die Zeitenwende in der Überzeugung lebten, jetzt und an ihnen sei die Weissagung des Joel in Erfüllung gegangen, zeugt die Erzählung von der Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfest in der Apostelgeschichte (Act 2,1-41).[2] Auch Philon von Alexandreia lebte in dieser Vorstellung.[3] So konnte man einerseits die Weissagungen der Propheten für das Volk Israel erfüllt sehen. Andererseits war es dadurch möglich, den Glauben an die Verheißung, die für das ganze Volk Israel gegolten hatte, auf die Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott umzudeuten.[4]

Die Versammlungen der Geisterfüllten beschreibt der hl. Paulus im ersten Brief an die Korinther: «Wenn ihr zusammenkommt, hat ein jeder einen Psalm, eine Belehrung, eine Offenbarung, ein Zungenreden, eine Ausdeutung» (1Cor 14,26). Ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει «Jeder hat einen Psalm», sagt Paulus, jeder hat ein Lied wie David, denn jeder von euch ist ein Prophet wie David. Einer der frühchristlichen Propheten, Montanus, bringt diese Anschauung um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, als sie bereits am Absterben ist, zum Ausdruck, indem er den Heiligen Geist sprechen (oder singen) läßt:

---

1 K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, Basel ²1995, 45; zum Begriff von Mystik in diesem Zusammenhang vgl. OTTO SCHMITZ, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testamentes. Eine Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses*. Tübingen 1910, 218f.,3.

2 Vgl. MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III. *Das antike Judentum*. Tübingen ²1923, 396f.; K. LÖNING, *Neuschöpfung und religiöse Kultur. Zur Begründung christlicher Identität im Geschichtswerk des Lukas*. Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients = Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients (AZERKAVO) 1 = Alter Orient und Altes Testament 248. Münster 1997, 206f.

3 Vgl. A. F. GFRÖRER, *Kritische Geschichte des Urchristenthums* I. *Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie*, 1. Stuttgart ²=¹1835, 57-60; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, E. *Das Neue Testament*. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI (1959) 396f.

4 F. ŽILKA, Die Mystik des Apostels Paulus, ein Ersatz für den Erwählungsgedanken. *ΑΓΓΕΛΟΣ* 4 /1932) 48ff.

Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα
κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον·
ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ (Cant 5,2).
ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων
καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις.[5]

«Siehe, der Mensch ist wie eine Leier,
und ich fliege darauf wie ein Plektron.
Der Mensch schläft, und ich wache.
Siehe der Herr ist es, der die Herzen aus sich heraustreten macht
und der ein Herz den Menschen gibt.»

Offensichtlich ist dieser Ausspruch des Montanus eigentlich das Fragment eines Gesangs. Seine Worte lassen uns erkennen, daß man in den geistbegabten Gemeinschaften des Judentums um die Zeitenwende und des frühen Christentums das Wort ψαλμός nicht als ein Singen mit Begleitung eines Saiteninstruments verstand. Der Mensch selbst, der einen «Psalm» sang, empfand sich als vom Geist gespieltes Instrument; er sang, wie einst David, vom Geist bewegt, gesungen und im Gesang geweissagt hatte.

Wenn alle Gemeindemitglieder glaubten, sie hätten «einen Psalm, eine Belehrung, eine Offenbarung, ein Zungenreden, eine Ausdeutung», so konnte dies auf die Dauer nicht gutgehen. Bereits Paulus versuchte, dem Überschwang der Geisterfülltheit während der Versammlungen der Gemeinden zu steuern. Dann wurde die inspirierte Rede, sei es daß sie in Gestalt von Weissagungen oder von «Psalmen» vorgetragen wurde, überhaupt unterbunden. Um das Jahr 360 verbot ein Konzil im phrygischen Laodikeia ausdrücklich die ἰδιωτικοὶ ψαλμοί, die «privaten Psalmen»,[6] womit es offenbar die sich als inspiriert gebenden Liedschöpfungen der Frühzeit meinte, die bis dahin immer noch üblich gewesen waren. Immerhin blieb die Bezeichnung «Psalm» zur Bezeichnung geistlicher Dichtungen erhalten. Darin dürfte sich die Tatsache widerspiegeln, daß das geistliche Lied aus der Psalmodie herausgewachsen war.[7] Noch im 6. Jahrhundert nennt der Abbas Dorotheos die Gesänge der Mönche seines Klosters «Psalmen» (ψαλμοί).[8] Und etwa um

---

[5] In dieser Form teilt Epiphanios von Salamis (Panarion, Adv. haer. 48,4,1; 224,22-225,2 HOLL-DUMMER) den Ausspruch (CPG 1325) mit; ebenda im Apparat weitere Nachweise.

[6] Concilium Laodicenum (CPG 8607), canon 59:"Οτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς Παλαιᾶς καὶ καινῆς Διαθήκης. A. S. ALIBIZATOS, Οἱ ἱεροὶ κανόνες καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι = Βιβλιοθήκη Ἀποστολικῆς Διακονίας 19. Athen ²1949, 207.

[7] Vgl. A. BAUMSTARK, Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients. *Gottesminne* 7 (1912/13) 290-305; SOPHRONIOS EUSTRATIADĒS, *Ποιηταὶ καὶ ὑμνογράφοι τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, A. *Οἱ Ἱεροσολυμῖται ποιηταί*. Jerusalem 1940, ιγ΄.

[8] Dorotheos von Gaza (CPG 7352), *Instructio* 16 und 17 (PG 88, 1821-1836; *Dorothée de Gaza, Œuvres spirituelles. Introduction, texte grec, traduction et notes* par L. REGNAULT et J. DE PRÉVILLE = Sources chrétiennes 92. Paris 1963, 458-487); vgl. R. STICHEL, *Homiletik, Hymnographie und Hagiographie im frühbyzantinischen Palästina*. Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 44 (1994) 402 mit weiterer Literatur.

dieselbe Zeit benannte Romanos der Melode eine ganze Reihe seiner Kontakia in der jeweiligen Akrostichis als «Psalm».[9]

Ein einziger Gesang jener Frühzeit, das Abendlied «Φῶς ἱλαρόν», scheint bis heute in Gebrauch geblieben zu sein.[10]

2. Ὑπακοή.

Das Wort ὑπακοή bedeutet «das Zuhören», in zweifacher Weise geht aus dem Zuhören das liturgische Lied hervor.

Zum einen: In Gottesdiensten, in denen sich nicht mehr die geisterfüllten Teilnehmer durch «eigene Psalmen» äußern durften, sondern in denen an die Stelle der frühchristlichen Prophetinnen und Propheten Kleriker – jetzt unter Ausschluß des offenbar besonders geistbegabten weiblichen Geschlechts – getreten waren, blieb der Gemeinde vor allem das Zuhören, das ὑπακούειν. Allenfalls begleitete die Gemeinde den Psalmenvortrag durch Refrains; auch dieses Tun nannte man ὑπακούειν.[11] Dies war einer der Ansätze für die Entstehung der Hymnographie, das Lied ist eigentlich die Antwort auf die biblische Dichtung. Solche frühen «Troparia» haben sich etwa in den Gottesdiensten des Festes der Geburt Christi erhalten. Diese Lieder können dann zu Liedern ausgeweitet werden, die meditative Ruhepunkte der Psalmenrezitation darstellen; solche Lieder heißen geradezu ὑπακοή oder κάθισμα.

In der gottesdienstlichen Versammlung gibt es noch eine weitere Form des Zuhörens. Die Tätigkeit des Predigers ist das κατηχεῖν, die geistliche Unterweisung. Dabei ist die Predigt kein Monolog. Die Gemeinde bringt ihre Anteilnahme an den Äußerungen des Predigers zum Ausdruck. Ja, sie kann darauf antworten, indem sie Stücke aus der Predigt aufnimmt und sie selbst im Gesang vorträgt. Von dieser Übung zeugen die erwähnten Belehrungen des Abbas Dorotheos.[12]

---

[9] Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ψαλμὸς οὗτος (*Romanos le Mélode, Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par* J. GROSDIDIER DE MATONS, I = Sources chrétiennes 99. Paris 1964, 360 [Nr. 8]); *Cantici di Romano il Melodo. A cura di* R. MAISANO. Turin 2002, II, 294 [Nr. 46]). Ὁ ψαλμὸς οὗτός ἐστιν Ῥωμανοῦ (GROSDIDIER DE MATONS III, 54 [Nr. 22]; MAISANO I, 292 [Nr. 11]). Ψαλμὸς τοῦ κυροῦ Ῥωμανοῦ (GROSDIDIER DE MATONS III, 86 [Nr. 23]; MAISANO I, 308 [Nr. 12]). Εἰς τὸ πάθος ψαλμὸς Ῥωμανου (GROSDIDIER DE MATONS IV, 202 [Nr. 36]; MAISANO I, 446 [Nr. 20]). Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ψαλμός (GROSDIDIER DE MATONS IV, 378 [Nr. 40]; MAISANO I, 604 [Nr. 29]). Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ψαλμὸς οὗτος (GROSDIDIER DE MATONS V, 410 [Nr. 53]; MAISANO II, 474 [Nr. 55]). Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ψαλμός (GROSDIDIER DE MATONS V, 470 [Nr. 54]; MAISANO II, 454 [Nr. 54]).

[10] W. CHRIST, M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca carminum christianorum*. Leipzig 1871, 40; vgl. P. PLANK, *Φῶς ἱλαρόν. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit* = Hereditas 20. Bonn 2001.

[11] Der erste, der das Wort ὑπακούειν in der Bedeutung von *respondere* behandelte, war anscheinend BERNARD DE MONTFAUCON; vgl. seine Einleitung zu seiner Edition des Psalmenkommentars des Eusebios; *Collectio nova patrum et scriptorum Graecorum*, I. Paris 1707; wieder abgedruckt in PG 23, 61 BC.

[12] Vgl. oben S. 3.

Das bekannteste Beispiel eines als Lied verwendeten Predigtstückes ist gewiß der Weihnachtskanon des hl. Kosmas von Maiuma, «Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε», der die Anfangsworte einer Weihnachtspredigt des hl. Gregorios von Nazianz aufnimmt.[13] Hier sei als Beispiel ein anderes Lied genannt, eine Komposition Andreas des Blinden, der gegen Ende des 8. oder zu Anfang des 9. Jahrhunderts in Palästina lebte; den Text des Liedes entnahm er einer Predigt des hl. Basileios von Kaisareia:[14]

Νηστεύσωμεν νηστείαν δεκτήν,
εὐάρεστον τῷ θεῷ.
Ἀληθὴς νηστεία
ἡ τοῦ κακοῦ ἀλλοτρίωσις,
ἐγκράτεια γλώσσης,
θυμοῦ ἀποχή,
ἐπιθυμιῶν χωρισμὸς,
καταλαλιᾶς,
ψεύδους καὶ ἐπιορκίας.
Ἡ τούτων ἔνδεια
νηστεία ἐστὶν
ἀληθὴς καὶ εὐπρόσδεκτος.

3. Ἐν ταῖς αὐλαῖς σου, Ἱερουσαλήμ «*In atriis tuis Hierusalem*»

Stellen wir uns vor, wir besäßen von Liedern wie «Ein feste Burg ist unser Gott» oder «Geh aus mein Herz und suche Freud» allein den Text. Würde es uns gelingen, daraus die Verfasser der beiden Lieder oder die Umstände ihrer Entstehung zu erschließen? Wohl kaum.[15] Ähnlich ist es mit der byzantinischen liturgischen Dichtung, selten bietet sie Anhaltspunkte zu einer historischen Einordnung. Wie ANTON BAUMSTARK († 1948) als erster erkannte, gibt es immerhin eine ganze Reihe von Liedern, deren Text ihren ursprünglichen «Sitz im Leben» im Gottesdienst der Jerusalemer Kirche zu erkennen erlaubt. CHARLES RENOUX hat derartige Bezüge in liturgischen Liedern, die uns nur in georgischer Übersetzung erhalten sind, aufgezeigt.[16] Als ein wei-

---

[13] Vgl. J. B. PITRA, *Hymnographie de l'Église grecque. Dissertation accompagnée des offices du XVI janvier, des XXIX et XXX juin en l'honneur de s. Pierre et des apôtres.* Rom 1867, 75; O. STRUNK, St. Gregory Nazianzus and the Proper Hymns for Easter [1955], in DESSELBEN *Essays on Music in the Byzantine World.* New York 1977, 55-67; STICHEL *Homiletik* (Anm. 8) 400.

[14] Große Fastenzeit, Montag der ersten Woche, Hesperinos, Idiomelon εἰς τὸν στίχον. *Τριῴδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς.* Rom 1879, 132 = Basileios, *De ieiunio homilia* 2 (CPG 2846) (PG 31, 196,44); vgl. STICHEL *Homiletik* (Anm.) 401 mit weiteren Beispielen.

[15] Den Gedanken äußerte ERNST [HEINRICH] MEIER (1813-1866, Professor für semitische Sprache und Literatur in Tübingen) in seiner *Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer.* Leipzig 1856, 120 in Hinblick auf das Problem der historischen Einordnung der Psalmen.

[16] CH. RENOUX, *Les hymnes de la Résurrection*, I. *Hymnographie liturgique géorgienne. Textes du Sinaï 18. Traduction, introduction et annotation* = Sources liturgiques 3. Paris 2000.

teres Beispiel, das in diesen Zusammenhang gehört, sei ein Lied zum Fest der Geburt Christi vorgestellt:[17]

Πρὸς Βηθλεὲμ νῦν δράμωμεν·
ἵνα τὸν ἐπὶ ὤμων χερουβικῶν καθήμενον·
ἴδωμεν ἐν τῇ φάτνῃ·
ὑμνούμενον ὑπ' ἀγγέλων·
Ἴδωμεν πῶς τὸ βρέφος ἀγκάλαις γαλουχεῖται ἡ μήτηρ·
καὶ μειδιᾷ·
Βλέπω⟨με⟩ν καὶ ἀγγέλους παρισταμένους·
ἀστὴρ καὶ μάγους ὁδηγεῖ·
καὶ Ἡρώδην ἐμπαίζει.

Wenn wir den «Sitz im Leben» eines solchen Liedes bestimmen wollen, sollten wir uns von dem metaphorischen Verständnis der geistlichen Sprache trennen, an das wir gewöhnt sind, und das Lied wörtlich nehmen. Wenn wir das tun, hören wir zunächst eine Aufforderung,

«Nach Bethlehem laßt uns jetzt laufen,
auf daß wir den, der auf den Schultern der Cherubim sitzt,
in der Krippe sehen,
besungen von den Engeln.»

Dieser Aufforderung kann man, wenn man den Text wörtlich nimmt, nur an einem bestimmten Ort folgen; nur von Jerusalem kann man nach Bethlehem laufen, sechs Meilen beträgt die Strecke. Tatsächlich wissen wir, daß der Bischof von Jerusalem am Vortag des Weihnachtsfestes mit seiner Gemeinde von Jerusalem nach Bethlehem zog, um an der Krippe Christi den nächtlichen Gottesdienst zu halten.[18]

Darauf folgt in dem Lied eine weitere Aufforderung, «Laßt uns sehen». Was als Objekt des Sehens genannt wird, kann als die Beschreibung eines Bildes verstanden werden, eines Bildes der Maria *lactans*, umgeben von Engeln; außerdem sind die Magier dargestellt, die dem Stern folgen.

Damit enthält das Lied, wenn wir es wörtlich verstehen, zwei Hinweise auf seinen «Sitz im Leben». Die Aufforderung, nach Bethlehem zu laufen, dürfte sich auf die Prozession beziehen, die sich zum Weihnachtsfest von Jerusalem nach Bethlehem bewegte. Die Aufforderung «Laßt uns sehen» nimmt Bezug auf ein Bild, wobei es sich um eine Darstellung an prominenter Stelle handeln dürfte. Vielleicht hatte der Dichter des Liedes das Fassadenmosaik der Basilika der Geburt Christi in Bethlehem vor Augen, von dem wir wissen, daß auf ihm die Anbetung der Magier dargestellt war.

Wenn wir dieselbe Methode auch auf andere liturgische Lieder anwenden und Worte wie «Jerusalem» oder «Zion» nicht metaphorisch, sondern wörtlich nehmen, werden wir noch eine Reihe weiterer Lieder bestimmen können,

---

[17] Vgl. R. STICHEL, *Die Geburt Christi in der russischen Ikonenmalerei. Voraussetzungen in Glauben und Kunst des christlichen Ostens und Westens.* Stuttgart 1990, 67f.

[18] CH. RENOUX, *Le Codex arménien Jérusalem 121,* I. *Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles* = Patrologia Orientalis 35,1. Turnhout 1969, 169-181.

die zum Gebrauch im Gottesdienst der Jerusalemer Kirche verfaßt wurden. Dazu gehört ein Lied, das zum Fest der Kreuzerhöhung gedichtet wurde:[19]

Ἡ φωνὴ τῶν Προφητῶν σου	
Ἡσαΐου καὶ Δαυὶδ	
ἐπληρώθη, ὁ θεὸς,	
ἡ λέγουσα· Ἥξουσι πάντα τὰ ἔθνη Κύριε	Is 2,2
καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου·	Is 45,14; 49,23; 66,23
ἰδοὺ γὰρ ὁ λαὸς,	
ὃς τῆς σῆς, ἀγαθὲ, χάριτος πεπλήρωται	
ἐν ταῖς αὐλαῖς σου, Ἰερουσαλήμ.	Ps 121,2
Ὁ σταυρὸν ὑπομείνας ὑπὲρ ἡμῶν	
καὶ τῇ ἀναστάσει σου ζωοποιῶν,	
φύλαξον καὶ σῶσον ἡμᾶς.	

Der Prophet Jesaja und andere Propheten des Volkes Israel mit ihm hatten geweissagt, bald würden alle Völker der Erde mit Tributgaben zu dem König auf dem Zion wallen und dort den Gott des Volkes Israel verehren. Nachdem die Anhänger des Messias Jesus behauptet hatten, zahlreiche Weissagungen der Propheten des Alten Bundes hätten sich in seinem Leben, seinem Leiden und in seiner Auferstehung erfüllt, war man gewiß, daß auch die Weissagungen, die noch nicht eingetreten waren, eintreten würden. Unser Lied zeugt davon, daß man die Weissagung des Jesaja in dem ausgedehnten Wallfahrtswesen, das seit dem 4. Jahrhundert Menschen aus allen Ländern in das Heilige Land führte, in Erfüllung gehen sah. Dies spricht dafür, daß unser Lied im frühbyzantinischen Jerusalem, an dem Ort, an dem man die Erfüllung der Weissagung zu sehen glaubte, geschaffen wurde.

In demselben Geist konnte man auch die Lieder des Alten Bundes, die Psalmen, in eigenen Liedern verwenden. Dazu gehört zum Beispiel ein Lied aus dem byzantinischen Achttönebuch:

Κυκλώσατε λαοὶ Σιὼν	Ps 47,13[a]
καὶ περιλάβετε αὐτήν,	
καὶ δότε δόξαν ἐν αὐτῇ	Ps 67,35[a]
τῷ ἀναστάντι ἐκ νεκρῶν·	
ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς ἡμῶν,	
ὁ λυτρωσάμενος ἡμᾶς	*cf.* Ps 129,8
ἐκ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν.[20]	

Der erste Teil des Liedes besteht aus zwei aneinandergereihten Psalmversen. Im ersten von ihnen werden die Menschen aufgefordert, Zion zu umkreisen, im zweiten, Gott die Ehre zu geben.[21] Der Dichter des Liedes ver-

[19] 14. September, Sticheron zur Kreuzverehrung; *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Τόμος α΄, περιέχων τὴν ἀκομουθίαν τῶν Σεπτεμβρίου καὶ Ὀκτωβρίου μηνῶν.* Rom 1888, 167.

[20] Oktoechos, 1. Ton, Hesperinos, 2. Sticheron zum Abendpsalm; *Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη, περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν μετὰ τῶν ἐν τῷ τέλει συνήθων προσθηκῶν.* Rom 1885, 2; CHRIST-PARANIKAS *Anthologia* (Anm.) 117.

[21] «Gott die Ehre geben» bedeutet, sich im Denken, im Reden und im Tun dem Anspruch gemäß zu verhalten, den Gott als Schöpfer des Menschen erhebt; AUGUSTIN CALMETS *Biblisches*

änderte den zweiten Vers leicht, indem er die Ortsbestimmung «Zion» des ersten Verses aufnahm und dazu aufforderte, Gott die Ehre «in ihr», in Zion, zu geben. Außerdem ersetzte er das Wort «Gott» durch «dem Auferstandenen von den Toten». Damit wird deutlich, daß das Lied zum Vortrag an dem Ort in Jerusalem bestimmt ist, wo der Auferstehung Christi gedacht wird, der Kirche des Grabes Christi. Mit Liedern wie diesem gibt das Achttönebuch (Oktoechos) sich als das Gesangbuch der Jerusalemer Grabeskirche zu erkennen.[22]

Wir wollen noch ein drittes Lied auf seinen «Sitz im Leben» befragen. Nach der bekannten Legende verfaßte der hl. Romanos der Melode sein berühmtes Kontakion auf die Geburt Christi in einer Kirche in Konstantinopel, nachdem die Muttergottes ihm im Traum einen Rotulus zu verspeisen gereicht hatte.[23] Die auf das Prooimion des Liedes folgende erste Strophe lautet so:

Τὴν Ἐδὲμ Βηθλεὲμ ἤνοιξε, δεῦτε ἴδωμεν·
τὴν τρυφὴν (Gen 2,15) ἐν κρυφῇ ηὕραμεν, δεῦτε λάβωμεν
τὰ τοῦ παραδείσου ἔνδον τοῦ σπηλαίου [...].[24]

Sehen wir von der Legende ab und verstehen wir die Wendungen «Laßt uns sehen», «Laßt uns nehmen» und die Ortsangabe «drinnen in der Höhle» wörtlich, so ist dies ein Lied, das während des Weihnachtsgottesdienstes in der Höhle der Geburt Christi in Bethlehem gesungen wurde; Romanos hat das Kontakion zum Gebrauch der Jerusalemer Kirche gedichtet, und das tat er wahrscheinlich im Heiligen Lande, nicht in Konstantinopel. Dem Verfasser der Konstantinopler Legende gelang es, diesen Sachverhalt vergessen zu machen.

Manchmal tritt das palästinensische Lokalkolorit eines liturgischen Liedes noch deutlicher hervor, wenn wir nicht nur seine griechische Fassung betrachten, sondern auch seine slavische Übersetzung heranziehen. Dazu gehört das folgende Lied:[25]

Wörterbuch, worinnen, was zur Geschichte, Critik, Chronologie, Geographie und zum buchstäblichen Verstande der heiligen Schrift gehöret, abgehandelt wird. Aus dem Französischen übersetzt, II. Liegnitz 1752, 29 *s. v.* «Ehre, ehren»; J. F. SCHLEUSNER, *Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum* [...] I. Leipzig 1792, *s. v.* Δόξα (575f.); DERSELBE, *Novus Thesaurus philologico-criticus: sive, Lexicon in LXX. et reliquos interpretes Graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*. Glasgow ^{2}1822. 633^{g} *s. v.* Δόξα; außerdem [G.] KITTEL, δόξα, D. δόξα in LXX und bei den hellenistischen Apokryphen. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II (1935) 248,10-18.

[22] Überblick über die Geschichte der Oktoechos bei CH. HANNICK, *Le texte de l'Oktoechos*. Dimanche. Office selon les huit tons. Ὀκτώηχος = La prière des Églises de rite byzantin 3. Chevetogne 1972, 37-60; die Anschauungen der kirchlichen Autoren über die Geschichte der Oktoechos und ihrer slavischen Übersetzung bei E. M. KRYŽANOVSKIJ, О церковномъ Октоихѣ, in: DERSELBE, *Собраніе сочиненій*, I. *Очерки и изслѣдованія по Русской церковной исторіи*. Kiev 1890, 166-212. Zum Stand der Forschung vgl. P. JEFFERY, *Oktōēchos*. The New Grove Dictionary of Music and Musicians ^{2}XVIII (2001) 370-373.

[23] J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Paris 1977, 159-165.

[24] MAISANO *Cantici* (Anm.) I, 110 mit Anmerkung 2.

[25] R. STICHEL, Die musizierenden Hirten von Bethlehem. *Lexicographica Byzantina. Beiträge zum Symposion zur byzantinischen Lexikographie* (Wien, 1.-4.3.1989) = *Byzantina Vindobo-*

Ψάλλε ὦ Δαυῒδ καὶ χόρευε.	Пои давъıде и ликоуи·
Τὸν Ἰσραὴλ γὰρ ὁ ποιμαίνων ἐπέφανεν.	иꙁдраилѧ бо пасъı и ꙗвисѧ·
Ἦλθέν τε καὶ ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ	приде и съпасе нъı пастъıрѧ
ποιμένας πιστοὺς	вѣрнъı ·
θεωροὺς ἀγραυλοῦντας παρέστησεν	поꙁоратаꙗ свирѣльникъı съпасе·
καὶ κήρυκας τῆς δόξης	и проповѣдьникъı · славъı
τῆς ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν.	своѥѧ вьсѣмъ ꙗꙁъıкомъ ·:

«Psalliere, David, und tanze im Reigen.
Denn der Israel weidet, er ist erschienen.
Er ist gekommen und hat uns erlöst, und gläubige Hirten,
als Abgesandte, die auf der Flöte spielen, stellte er dazu
und als Verkündiger seiner Herrlichkeit
für alle Heidenvölker.»

Die Aufforderung an David, diesen oder jenen Psalm zu singen oder überhaupt bei einem Gottesdienst gegenwärtig zu sein, kann als Indikator dafür gelten, daß das betreffende Lied im byzantinischen Jerusalem verfaßt wurde, in der Stadt, in der er, der König und Prophet, regiert hatte und in der man sein Grab aufsuchen konnte. In diesem Umkreis dürfte auch das Lied Ψάλλε ὦ Δαυῒδ καὶ χόρευε gedichtet worden sein.

Einen weiteren Bestandteil des Liedes, der ebenfalls in das frühbyzantinische Palästina verweist, erkennen wir, wenn wir seine slavische Übersetzung mitheranziehen. Nach der Erzählung des Lukasevangeliums von der Geburt Christi

> «waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde und hielten Wache in der Nacht bei ihrer Herde» (Luc 2,8).

Ἀγραυλεῖν heißt «sich auf dem freien Felde aufhalten». Warum aber wird das Wort in unserem Lied durch свирѣльникъı «Flötenspieler» übersetzt? Daß es sich nicht um eine Fehlübersetzung handelt, geht aus einem frühbyzantinischen Zeugnis, dem Codex Bezae Cantabrigiensis hervor, einer griechisch-lateinischen Handschrift der Evangelien und der Apostelgeschichte, die um das Jahr 400 und, wie ich annehmen möchte, in Palästina, entstand. Das Tun der Hirten von Bethlehem wird in dieser Handschrift so beschrieben:

---

nensia 20 (Wien 1991) 274f.; der griechische Text aus dem Codex Sinait. Graec. 582 wurde ediert in *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Historisch-kritische Edition*, III: *20. bis 24. Dezember einschließlich der Sonntage vor Christi Geburt*, besorgt und kommentiert von D. CHRISTIANS, D. STERN und A. WÖHLER = Abhandlungen der Nordrhein-Westfäl. Akademie der Wissenschaften 105; Patristica Slavica 6. Opladen 1999, 369.

Codex Bezae[26]		Vulgata
Ποιμένες δὲ ἦσαν ἐν τῇ χα-ρᾷ ταύτῃ[a] ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες τὰς φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν.	*Pastores autem erant in regione illa cantantes et custodientes custodias noctis super pascua sua.*	*Et pastores erant in regione eadem vigilantes et custodientes vigilias noctis supra gregem suum.*
[a] ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ alle anderen bekannten Handschriften		

Aus dem lateinischen Wortlaut im Codex Bezae geht hervor, daß das Wort ἀγραυλεῖν bereits in frühbyzantinischer Zeit auch in der Bedeutung «*cantare*» «auf dem freien Felde singen, musizieren» gebraucht wurde. Diese Bedeutung von ἀγραυλεῖν war allgemein bekannt. Dementsprechend gaben die slavischen Übersetzer der byzantinischen liturgischen Dichtung das Wort durchgehend durch **свирѣти** oder **пискати** «auf der Flöte spielen» wieder, und daher wird auch in unserem Lied ἀγραυλοῦντας durch **свирѣльникъı** «Flötenspieler» wiedergegeben.

Daß die Hirten von Bethlehem, als Christus geboren wurde, auf dem Felde musiziert hätten, wird in zahlreichen liturgischen Liedern zum Weihnachtsfest gesagt. Wir können vermuten, daß diese bukolische Vorstellung ihren Ausgang von dem Ort genommen habe, an dem man jener Hirten gedachte, der Kirche auf dem Hirtenfeld bei Bethlehem, in der man auch ihre Sarkophage zeigte. In unserem Lied geht ihr Flötenspiel mit dem Psalmengesang Davids einher.

Welchen Psalm aber wird David aufgefordert zu singen? Es ist Ps 79:

> «Der du Israel weidest, merke auf,
> der du Joseph geleitest wie Schafe,
> der du sitzest auf den Cherubim, erscheine
> vor Ephraim und Benjamin und Manasse.
> Erwecke deine Macht
> und komm, uns zu erlösen»
> (Ps 79,2-3).

Auf diesen Psalm spielt der Dichter des Liedes in der zweiten und dritten Zeile an, wobei er die Hoffnung, auf deren Erfüllung der Psalmensänger harrt, als geschehen darstellt, indem er die Formen des Imperativs zu solchen des Präteritums abwandelt. Die Worte

---

[26] *Bezae Codex Cantabrigiensis, Being an exact copy, in ordinary type, of the celebrated uncial Graeco-Latin manuscript of the Four Gospels and Acts of the Apostles* [...]. *Edited with a critical introduction, annotations, and facsimiles by* F. H. SCRIVENER. Cambridge 1864, 166; vgl. STICHEL *Die musizierenden Hirten* (Anm. 25) 267f.; DERSELBE, *Il Protovangelo di san Giacomo fra Oriente ed Occidente*. III Colloquio Internazionale Venezia, 10-13 ottobre 1996, Atti = Medioevo Romanzo e Orientale, Colloqui 4; Biblioteca dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia 21. Soveria Mannelli 1999, 403f.

ἐλθὲ καὶ σῶσον ἡμᾶς

des Psalms schienen ihm dabei offenbar so bedeutsam, daß er sie, zu

ἦλθέν τε ἔσωσεν ἡμᾶς

abgewandelt, beibehielt, obwohl er damit von der durch die Musterstrophe vorgegebenen Melodie, die in diesem Kolon nur fünf Silben erfordert, abweichen mußte. Auf diese Weise brachte er den Glauben zum Ausdruck, daß die Erwartungen Davids sich in der Geburt Christi erfüllt hätten.[27]

4. Λογικὴ λατρεία

Bereits in vorchristlicher Zeit gab es im Judentum Stimmen, die Kritik an den blutigen Opfern übten. Die Anhänger des Messias Jesus von Nazareth führten die Polemik weiter; als ihren «vernünftigen Gottesdienst» stellten sie die Hingabe des Menschen an Gott dar. So schreibt der hl. Paulus in seinem Sendschreiben an die Römer:

> «Ich ermahne euch, Brüder, bei dem Erbarmen Gottes, hinzugeben eure Leiber als ein Opfer, ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges, euren vernünftigen Gottesdienst (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν)» (Rom 12,1).

Die Anschauung von dem «vernünftigen Gottesdienst» der Christen wurde in gleicher Weise von jüdischen wie von paganen Vorstellungen über das Gott zukommende Opfer geprägt.[28] Dem sollten auch die Lieder in Stil und Vortrag entsprechen, die während der Gottesdienste gesungen wurden. Man forderte Dichtungen, deren Ideal die *simplicitas* war.[29] Ein Metrum im Sinne einer

---

[27] Auch in der Liturgie der lateinischen Kirche findet Ps 79 in der Vorweihnachtszeit Verwendung. Am bekanntesten ist die *oratio* «*Excita quaesumus Domine potentiam tuam et veni*» (Ps 79,3); dieses und weitere Zeugnisse bei C. MARBACH, *Carmina Scripturarum, scilicet antiphonas et responsoria ex sacro Scripturae fonte in libros liturgicos Sanctae Ecclesiae Romanae derivata.* Straßburg 1907, 171f.

[28] Zum Gedanken des «vernünftigen Gottesdienstes» vgl. zuletzt A. ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* = Quaestiones disputatae 189. Freiburg im Breisgau 2001, 193f. mit weiteren Hinweisen; außerdem J. KROLL, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia* = Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer 1921. Königsberg 1921; Nachdruck Darmstadt 1968, 10,4; 23ff.; O. CASEL, Die Λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924) 37-47; H. WENSCHKEWITZ, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe. Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament. *ΑΓΓΕΛΟΣ* 4 (1932) 110; G. KITTEL, Λογικός. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV (1942) 145ff. Zur synkretistischen Verwendung des Begriffs vgl. *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 2. *Gebete (Fortsetzung), herausgegeben und erklärt von* R. MERKELBACH *und* MARIA TOTTI = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Papyrologica Coloniensia 17,2. Opladen 1991, 124,12; 128f. Zur Tradierung der Kritik Heraklits an den blutigen Opfern in der byzantinischen Welt vgl. R. STICHEL, *Ein Ausspruch des Heraklit gegen das Opferwesen in einer byzantinischen Illustration zum letzten Lied des Mose (Deut 32,1-43).* Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraums = Alter Orient und Altes Testament 285; Veröffentlichungen des AZERKAVO / SFB 493, 2. Münster 2001, 287-319.

[29] Vgl. J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25. Münster 1930, 69-80. Zur Wahrnehmung der *simplicitas* der Heiligen Schrift vgl. aus der älteren Literatur das viel-

regelmäßigen Folge von langen und kurzen beziehungsweise betonten und unbetonten Silben eignet diesen Liedern nicht, sie sind in rhythmisierter Prosa abgefaßt.[30] Erst wenn zu einem solchen Lied weitere Strophen gedichtet wurden, erforderte die Melodie dieselbe Anzahl von Silben in jeder Sinnzeile (Isosyllabie) und die Betonung innerhalb einer Sinnzeile jeweils an derselben Stelle (Homotonie).[31]

Auch die gesangliche Ausführung solcher Lieder dürfte zunächst recht einfach gewesen sein; die Musik war dem Text untergeordnet, sie diente dazu, die Bedeutung des vorgetragenen Textes herauszustellen. Ein schönes Beispiel der Hervorhebung des Textes durch die Musik liegt wohl in dem Lied Πρὸς Βηθλεὲμ νῦν δράμωμεν vor, das wir behandelt haben.[32] Die Kürze des Kolons καὶ μειδιᾷ «und sie lächelt» spricht dafür, daß diese Zeile musikalisch

---

verwendete Handbuch von JOHANN JACOB RAMBACH (1693-1735), *Institutiones Hermeneuticae sacrae variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae cum praefatione Ioannis Francisci Buddei.* Jena [8]1764 [[1]1723], 33ff. (lib. II, cap. II, § 7); zur Forderung eines einfachen Stils bei den Kirchenvätern vgl. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, II. Leipzig 1898, 529-532; ebenda 533-537 Zeugnisse von Forderungen nach einem erhabenen Stil. In diesen Zusammenhang gehört auch die Formel ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀριστοτελικῶς «nach der Weise der Fischer, nicht nach der des Aristoteles», durch die die *simplicitas* der christlichen Verkündigung in Abgrenzung von der heidnischen Philosophie behauptet wurde; vgl. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung* = Byzantinisches Archiv 15. München 1977, 24f.

30 Vgl. NORDEN *Die antike Kunstprosa* (Anm. 29) II, 841ff.; zum Zusammenhang zwischen Prosa und Poesie vgl. DENSELBEN I, 30-35 und öfter; E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, München [10]1984, 157f.

31 In der griechischen Kirche sind die Grundlagen der Gestaltung der byzantinischen liturgischen Dichtung stets bekannt geblieben, zumal liturgische Lieder bis in unsere Tage gedichtet werden. In Westeuropa erkannte man diese Prinzipien im 19. Jahrhundert wieder; vgl. W. MEYER, *Pitra, Mone und die byzantinische Strophik*. Sitzungsberichte der kön. Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Philol. und Hist. Kl. 1896, 49-66; W. A. PETERSEN, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist* = Corpus scriptorum christianorum orientalium 475; Subsidia 74. Löwen 1985, 7ff.; R. MAISANO, *Prospettive recenti nello studio dell'innografia bizantina*. L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio Napoli 21-24 ottobre 1991 = A.I.O.N. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Dipartimento di studi del mondo classico e del mediterraneo antico, Sezione Filologico-letteraria 13 (1991). Rom 1993, 291f. Der späteste, gleichzeitig auch der bekannteste Wiederentdecker war JEAN BAPTISTE PITRA (1812-1889), der darüber in seiner *Hymnographie de l'Église grecque* (Anm. 13) handelte; vgl. É. BOUVY, *Poètes et mélodes. Étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église grecque*. Thèse Paris. Nîmes 1886, 263-269. E. VON DOBSCHÜTZ (*Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende* = Texte und Untersuchungen N.F. 3. Leipzig 1899, 116**) bemerkte dazu zu Recht: „Übrigens scheint man den Griechen doch Unrecht zu thun, wenn man wie Pitra die jedem Unbefangenen sich aufdrängende Beobachtung einer regelmässigen Gliederung der Strophen als epochemachende Entdeckung darstellt. Die Menaeenausgaben deuten durch eine ganz eigenartige Interpunktion, die ihr Analogon an manchen unserer Gesangbücher hat, selbst das Bewusstsein der im praktischen Gebrauch ja gar nicht zu verkennenden Rhythmik an."- Zur Begegnung PITRAS mit dem hl. Filaret (Vasilij Michajlović Drozdov), Metropoliten von Moskau (1782-1867) vgl. IOANN (SNYČEV) (1927-1995, Metropolit von Sankt Petersburg und Ladoga), *Жизнь и деятельность Филарета митрополита Московского*. Tula 1994, 348ff.

32 Vgl. oben S. 6-7.

ebenso lang wie die anderen Kola ausgeführt wurde, ja daß sie vielleicht in der Dauer des gesanglichen Vortrags die längste aller Zeilen war.

Es blieb nicht aus, daß Dichtung und Musik im Gottesdienst bald nicht mehr dem ursprünglichen Ideal der Schlichtheit entsprachen. Währenddessen hielten asketische Gruppen weiterhin daran fest; davon zeugt die bekannte Erzählung von dem Abbas Pambo (BHG 2329b).[33] Nun waren solche Gemeinschaften, wenn sie in den Städten lebten, auch an der Durchführung der Gottesdiensten der Gemeindekirchen beteiligt. Aus dem Bericht der Pilgerin Egeria, die sich zwischen 381 und 384 in Jerusalem aufhielt, wissen wir, daß der Gottesdienst in der Grabeskirche teilweise von dem Klerus des Bischofs, teilweise von den «*monazontes*» durchgeführt wurde, die im Umkreis der Grabeskirche lebten.[34] Aus dem Ineinander beider Formen ging eine Gottesdienstform hervor, die in späteren byzantinischen Zeugnissen als ἀσματικὴ ἀκολουθία bezeichnet wird.[35]

Den stärksten Ausdruck fand diese Haltung gegenüber der Ausgestaltung des gemeinschaftlichen Gottesdienstes in der Auslegung der biblischen Erzählung vom Auszug der Kinder Israel aus Ägypten. Vor dem Durchzug durch das Rote Meer geraten die Israeliten beim Anblick der Streitmacht des Pharao in Furcht und schreien zum Herrn. Doch Mose spricht zu ihnen:

---

[33] CHRIST-PARANIKAS *Anthologia* (Anm. 10) XXIX-XXX,*; vgl. BOUVY *Poètes* (Anm. 31) 238ff.; QUASTEN *Musik und Gesang* (Anm. 29) 147-150. Die Erzählung ging auch in die bis heute weit verbreitete Sammlung des Paulos († 1054) ein, des Gründers des Konstantinopler Klosters der Gottesmutter Εὐεργέτις «der Wohltäterin»; danach wurde er selbst und nach ihm auch sein Werk ὁ Εὐεργετινός genannt; *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων ἀπὸ πάσης Γραφῆς θεοπνεύστου συναθροισθεῖσα οἰκείως τε καὶ προσφόρως ἐκτεθεῖσα παρὰ Παύλου τοῦ ὁσιωτάτου μοναχοῦ καὶ κτήτορος Μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος καὶ Εὐεργετινοῦ ἐπικαλουμένου*, II. Athen 1992, 160-193.

[34] *Peregrinatio Egeriae* 24.1 (71,12-23 GEYER): «*Nam singulis diebus ante pullorum cantum aperiuntur omnia hostia Anastasis et descendent omnes monazontes et parthenae, ut hic dicunt, et non solum hii, sed et laici praeter uiri aut mulieres, qui tamen uolunt maturius uigilare. Et ex ea hora usque in lucem dicuntur ymni et psalmi responduntur, similiter et antiphonae: et cata singulos ymnos fit oratio. Nam presbyteri bini vel terni, similiter et diacones, singulis diebus uices habent simul cum monazontes, qui cata singulos ymnos uel antiphonas orationes dicunt. Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere. Ecce et superuenit episcopus cum clero* [...].»

[35] Vgl. A. A. DMITRIEVSKIJ, *Древнѣйшіе патріаршіе типиконы, святогробскій іерусалимскій и Великой Константинопольской Церкви. Критико-библіографическое изслѣдованіе* <Труды кіевской духовной академіи>. Kiev 1907, 84-92; 110-113; 192f.; 202f.; M. [N.] SKABALLANOVIČ, *Толковый Типиконъ. Объяснительное изложеніе Типикона съ историческимъ введеніемъ*, I. Kiev 1910, 250f.; J.-M. GARRIGUES, Les caractéristiques du monachisme basilical *(Ve-VIIIe siècle)*, in: J.-M. GARRIGUES, J. LEGREZ, *Moines dans l'assemblée des fidèles à l'époque des Pères, IVe-VIIIe siècle* = Théologie historique 87. Paris 1992, 166ff. Zur Durchdringung der gottesdienstlichen Formen der Klöster und der Gemeinden vgl. A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* = Ecclesia Orans 10. Freiburg im Breisgau 1923, 64-70; B. LUYKX, *L'influence des moines sur l'office paroissal*. La Maison-Dieu 51 (1957) 73; zuletzt eindringlich R. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*. Collegeville ²1993.

«‹Der Herr wird für euch streiten, und ihr sollt schweigen.› Es sprach aber der Herr zu Mose: ‹Was rufst du zu mir!›» (Exod 14,10-15).

Nur ein Zeugnis sei angeführt, wie man die Episode im Mittelalter verstand. In einer Katene heißt es:

«Unverzagt zu sein, ermutigt Mose die Israeliten. Keine Stimme offenbar zu Gott erhebend, empfängt er von Gott selbst das Zeugnis, daß er ruft. Denn der Satz lehrt, wie ich meine, daß jene Stimme wohltönend ist und bis zum Gehör Gottes emporsteigt – nicht das Geschrei, das mit einer gewissen Anstrengung geschieht, sondern der Gedanke, der mit reinem Bewußtsein emporgesandt wird.»[36]

Für die Menschen der byzantinischen Welt kam hier in wundervoller Weise zum Ausdruck, was der vollkommene Gottesdienst erfordere: das schweigende Gebet des Menschen ist für Gott wie lautes Rufen.[37]

РЕЗЮМЕ

Автор рассматривает основы византийской литургической поэзии с четырёх точек зрения: (1) своё начало христианская литургическая поэзия берёт из поэзии иудаизма, из псалмов Ветхого Завета и других песнопений, авторы которых сочиняли их с сознанием вдохновлённости. (2)

---

[36] *La Chaîne sur l'Exode. Édition intégrale*, II. *Collectio Coisliniana*, III. *Fonds caténique ancien (Exode 1,1-15,21). Texte établi par* FRANÇOISE PETIT = Traditio exegetica Graeca 10. Löwen 2000, 290, Nr. 415: Θαρρεῖν τοῖς Ἰσραηλίταις διακελεύεται Μωσῆς, μηδεμίαν δὲ φωνὴν κατὰ τὸ φαινόμενον πρὸς τὸν θεὸν ποιησάμενος, βοᾶν παρ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ μαρτυρεῖται, διδάσκοντος οἶμαι τοῦ λόγου, ὅτι εὐηχός ἐστιν ἐκείνη ἡ φωνὴ καὶ μέχρι τῆς θείας ἀκοῆς ἀναβαίνουσα, οὐχ ἡ μετά τινος διατάσεως γινομένη κραυγή, ἀλλ' ἡ μετὰ καθαρᾶς συνειδήσεως ἀναπεμπομένη ἐνθύμησις. Ähnlich auch Maximos der Bekenner, *Capita theologica* (CPG 7694) I.30 (PG 90, 1093 CD); vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln [2]1961, 577f. Der hl. Nikodemos der Hagiorit (1748-1809) nahm das Werk in seine «Philokalia» auf; *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν* [...] [Venedig 1782], II. Athen 1968, 56. Vgl. des weiteren *La Bible d'Alexandrie* [2.] *L'Exode. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par* A. LE BOULLUEC *et* P. SANDEVOIR. Paris 1989, 166f., Anmerkung.

[37] Vgl. auch P. W. VAN DER HORST, Silent Prayer in Antiquity, in: DERSELBE, *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction* = Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8. Kampen 1994, 252-277; F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München [5]1923, 289f.; 594; 607ff.; 615. In derselben Weise verstand man Exod 14,15 im christlichen Westen. In seinem «*Rationale divinorum officiorum*» führt Wilhelm Durandus (1237-1296) mehrere Gründe dafür an, daß das Vaterunser im Stundengebet leise gebetet werde; als vierten Grund nennt er: «*Quarto, ad notandum quod oratio ipsa potius habet efficaciam in deuotione cordis quam in clamore oris. Licet enim Moyses ad Dominum non clamaret ore, tamen Dominus, qui magis attendit clamorem cordis quam oris, inquit ei:* Quid clamas ad me?» (V,V,10 [II, 94,208-212 DAVRIL-THIBODEAU]); vgl. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, I. *Allgemeine Liturgik*. Freiburg im Breisgau [2=1]1941, 176.

Литургическая поэзия и проповедь тесно взаимосвязаны; последовательность предложений в проповедях, произносимые чёткой ритмичной прозой, могут употребляться как литургические песнопения. (3) Намёки в целом ряде литургических песнопений позволяют распознать, что они были созданы для употребления в богослужении Ерусалимской церкви. (4) „ разумному богослужению, которое христиане противопоставляли языческим жертвоприношениям“, соответствовало требование несложности литургической поэзии; высшим же идеалом оставалась во все времена безмолвная молитва.

Славянское богослужение и славянская гимнография византийского обряда в X веке

Алексей Пентковский
Абрамцево

1. Введение.

История славянского богослужения и, соответственно, славянских богослужебных книг традиционно рассматривается как процесс постепенного усложнения первоначального комплекса славянских богослужебных книг, кирилло-мефодиевское происхождение и византийская основа которого не подвергается сомнению. При этом славянская литургическая традиция, являвшаяся традицией-репликой по отношению к византийской традиции-оригиналу[1], изучается изолированно, без учета особенностей развития византийской литургической традиции в послеиконоборческий период, а также особенностей развития традиций-реплик, сходных со славянской по своему отношению к византийской традиции-оригиналу, к которым относятся, например, сирийско-мелькитская и грузинская литургические традиции. Кроме того, славянские Минеи, Триоди и Октоихи, содержавшие славянские гимнографические тексты, не существовали и не развивались независимо от других славянских богослужебных книг и славянской литургической традиции византийского обряда в целом. Они являются составной частью комплекса славянских богослужебных текстов, который развивался ступенчато, в отличие от плавного развития византийского комплекса богослужебных книг[2]. Поэтому полноценное изучение развития славянской гимнографии византийского обряда возможно только в контексте систематического изучения славянской литургической традиции-реплики и ее византийского оригинала.

---

[1] Подробнее об особенностях традиции-оригинала и традиции-реплики см.: ПЕНТКОВСКИЙ А. М. Литургические реформы в истории Русской Церкви их характерные особенности // *Журнал Московской Патриархии*. 2001, № 2 (февраль), С. 74.

[2] Там же, С. 72–74.

2. Византийское богослужение послеиконоборческого периода.

Торжественное восстановление иконопочитания в 843 году ознаменовало начало нового периода византийской церковной и политической истории. Однако это событие не внесло существенных изменений в византийское богослужение, которое следовало традиции, сформировавшейся в предшествующий (иконоборческий) период.

Центральное место в византийской литургической традиции послеиконоборческого периода занимало монашеское богослужение, регламентировавшееся Студийским синаксарем и его редакциями, развитие которого определяло и характеризовало развитие византийского богослужения в целом[3].

После 843 года в константинопольском Студийском монастыре произошло окончательное устроение и фиксация студийской литургической традиции, которая в различных своих вариантах определяла облик византийского монашеского богослужения в послеиконоборческий период. Судя по всему, именно здесь лекционарный указатель, сформированный в период первого иконоборчества и отражавший новую константинопольскую систему ветхозаветных и новозаветных чтений, был систематически дополнен пространными богослужебными рубриками, фиксировавшими особенности совершения монастырского богослужения. Результатом этой кодификации стало появление Студийского синаксаря.

Одновременно в константинопольских монастырях сформировался и комплекс богослужебных книг, использование которых регламентировал Студийский синаксарь. Минеи, Триоди и Октоих, входившие в состав этого комплекса богослужебных книг, содержали как старые песнопения палестинского происхождения, в том числе сочинения Косьмы Маиумского и Иоанна Дамаскина, так и новые песнопения, созданные по образцу палестинских как самим Феодором Студитом, так и другими студийскими и не-студийскими константинопольскими гимнографами[4].

В IX-X веках Студийский синаксарь непрерывно развивался, пополняясь новыми памятями и новыми рубриками. К сожалению, текст Студийского синаксаря не сохранился, и единственным источником для его

---

[3] Подробнее о развитии Студийского синаксаря см.: ПЕНТКОВСКИЙ А.М. Студийский устав и уставы студийской традиции // *Журнал Московской Патриархии.* 2001, № 5 (май), С. 69–80.

[4] О формировании и развитии греческих Миней см.: НИКИФОРОВА А. В. *Проблема происхождения служебной Минеи: структура, состав, месяцеслов греческих Миней IX–XII вв. из монастыря св. Екатерины на Синае* / Кандидатская диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., Институт мировой литературы им. М.А. Горького РАН., 2005. О греческих Триодях см.: КАРАБИНОВ И. А. *Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов.* СПб., 1910. с. 54–204, а также III, IV и V главы Введения М.А. МОМИНОЙ к публикации славянского текста Триоди: *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.-14.*

характеристики, а также для характеристики литургической практики, им определявшейся, является богослужебный Синаксарь, входивший в состав Типикона патриарха Алексия Студита[5]. Основным литургическим источником этого богослужебного Синаксаря был Студийский синаксарь в версии второй половины X века, который использовался без существенных изменений[6].

Не позднее середины X в. в Константинополе появилась первая (константинопольская) редакция Студийского синаксаря. Отличительной ее особенностью было особое окончание праздничной и воскресной утрени (когда утренние стихиры «на стиховне» присоединялись к стихирам «на Хвалите»), определявшееся использованием утреннего гимна «Слава в вышних Богу» в константинопольской, а не иерусалимской редакции. Эта модернизированная и «константинополизированная» редакция Студийского синаксаря стала быстро распространяться в различных регионах Византийской империи.

В X в. в западном центре империи — Фессалонике — на основе этого текста была создана особая фессалоникийская редакция Студийского синаксаря, отличительной чертой которой было пение трех антифонов (псалмов) вместо рядовых кафизм на утренях в великие праздники. Фессалоникийская редакция Студийского синаксаря лежала в основе богослужебного устава, существовавшего на Афоне в середине X – XII столетиях (Афоно-Студийский синаксарь)[7].

Не позднее конца X века Афоно-Студийский синаксарь был перенесен в Южную Италию, где на его основе были созданы различные группы южноитальянских богослужебный синаксарей: калабро-сицилианская группа (Мессинский, Милийский, Тригонский типиконы), отрантская группа (Николо-Казолянский типикон) и связанная с ней гроттаферратская группа (Типикон монастыря Патирион и Гроттаферратский типикон)[8].

Различные редакции Студийского синаксаря не только определяли в послеиконоборческий период богослужение в монастырях, но использовались и для регламентации соборно-приходского богослужения. Архаичная структура служб суточного круга сохранялась только в богослужении кафедрального собора Софии в Константинополе, совершавшемся с участием патриарха и императора, а также в кафедральном соборе святой Софии в Фессалониках. Этот тип богослужения

---

[5] Греческий текст не сохранился, издание текста славянского перевода см.: Пентковский А. М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. М., 2001.

[6] Там же, С. 120.

[7] Об особенностях Афоно-Студийского синаксаря см.: Пентковский А.М. Студийский устав и уставы студийской традиции // *Журнал Московской Патриархии*. 2001, № 5 (май), С. 75-76.

[8] Там же, С. 77.

регламентировался т.н. «Синаксарем Великой Церкви», который определял особый тип богослужения, известный под названиями *taksis tou ekkliastikou* и *asmatiki akolouthia* («песненное последование»), который восходил к древней константинопольской доиконоборческой традиции[9].

Таким образом, монашеское богослужение определяло в послеиконоборческие период развитие византийской литургической традиции в целом, включая и развитие соборно-приходского богослужения. Отсутствие в сирийской мельхитской и в грузинской традициях-репликах каких-либо свидетельств о переводах литургического «Синаксаря Великой церкви», регламентировавшего особое кафедральное богослужение, подтверждает сделанный вывод. Различные регионы и крупные центры Империи, в том числе Константинополь и Фессалоники, имели свои характерные богослужебные особенности, вследствие чего византийская литургическая традиция не была единообразной. Поэтому в IX-XII веках не существовали греческие Минеи, Триоди и Октоих стабильного состава и текста, что подтверждает и анализ сохранившихся греческих богослужебных рукописей. Это были разнообразные Минеи, Триоди и Октоихи, связанные с различными региональными византийскими литургическими традициями и отличавшиеся по составу и структуре, что следует учитывать при изучении славянских богослужебных книг.

3. Богослужение в I Болгарском царстве в конце IX – начале X веков.

Развитие богослужения в I Болгарском царстве после официального принятия христианства в основном следовало развитию византийской традиции[10]. Тем не менее, этот процесс имел свои особенности. Так, в первые годы болгарская церковная организация имела определенные связи с Римом, что могло оказать влияние на богослужение. После перехода в 870 году в константинопольскую юрисдикцию богослужение в I Болгарском царстве совершалось по византийскому обряду на греческом языке. Однако в восточной и югозападной частях болгарского государства богослужение должно было следовать различным региональным византийским литургическим традициям, то есть восточной константинопольской и западной фессалоникийской.

Достигнутая в 880 году фактическая независимость Болгарской церкви от Константинополя и Рима стала предпосылкой для использования

---

[9] Подробнее о «песненном последовании» см.: АРРАНЦ М. *Как молились Богу древние византийцы / Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология.* ЛДА, 1979.

[10] О развитии христианства в Болгарии во второй половине IX века см.: БОЖИЛОВ И., ГЮЗЕЛЕВ В. *История на средневековна България (VI–XIV век).* София, 1999. P. 169–195, 212–270, а также: HANNICK CH. Zur Rolle der orthodoxen Kirche in Südosteuropa // *Handbuch der Südosteuropa-Linguistik* / Herausgegeben von U. HINRICHS. Wiesbaden, 1999.

национального, то есть древнеболгарского языка в богослужении. Реализации же этой возможности во многом способствовал приход из Моравии в Болгарию в конце 885 года учеников Кирилла и Мефодия, имевших опыт совершения богослужения на славянском языке. Они были приняты в болгарской столице, находившейся в восточной части I Болгарского царства, но вскоре Климент, Наум и, судя по всему, Константин были направлены в его западную часть, где для них были построены специальные монастыри[11], что должно было способствовать утверждению центральной болгарской власти в недавно присоединенных славянских землях. Так была заложена материальная основа для формирования славянской иерархии и использования славянского языка в качестве богослужебного.

Тем не менее, для возникновения регулярного богослужения на славянском языке было необходимо наличие не только независимого государства, обладающего независимой церковной структурой, но и наличие славянской иерархии[12]. Решающее событие произошло в 893 году, когда сподвижник архиепископа Мефодия пресвитер Климент был возведен в епископское достоинство и стал «первым епископом славянского языка»[13]. Его епископская кафедра, находившаяся в районе Охрида[14] стала каноническим и духовным и центром первой епархии Восточной Церкви, где славянский язык официально использовался в качестве богослужебного[15]. При этом необходимо подчеркнуть, что широко распространенное мнение о замене в 893 году греческого языка, являвшегося государственным и богослужебным языком, на славянский не имеет достаточных оснований[16].

Так началось формирование двух литургических центров в I Болгарском царстве — восточноболгарского и западноболгарского, каждый из которых имел свои характерные особенности и был связан восточным (Константинополь) и западным (Фессалоника) византийскими литургическими центрами, соответственно.

Богослужение в восточноболгарском центре в Плиске/Преславе определялась константинопольской традицией, а основным богослужебным языком был греческий, который был и языком государственного дело-

---

[11] О монастырях Климента и Наума см.: ALEKSOVA B. *Loca sanctorum Macedoniae. The cult of martyrs from the 4th to the 9th centuries.* Skopje, 1997. P. 217–225; *Археолошка карта на Република Македонија.* Скопје, 1996. Т. II. С. 251, 269.

[12] Туницкий Н. Л. *Св. Климент, епископ Охридский.* Сергиев Посад, 1913. С. 226.

[13] Там же, С. 218–219

[14] Николова Б. *Устройство и управление на Българската православна църква (IX–XIV век).* София, 1997. С. 78–83.

[15] PERI V. Velika (Dragvista) e il primo veskovo della Chiesa bulgara // *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata.* XLVI (1992). P. 178–186.

[16] См. напр.: HANNICK, Zur Rolle der orthodoxen Kirche ..., S. 949–950; HANNICK, *Les enjeux de Constantinople* ..., P. 189–190.

производства. О нераспространенности богослужения на славянском языке в Восточной Болгарии на рубеже IX-X столетий свидетельствует, например, отсутствие славянских Евангелий — кратких апракосов, содержащих так называемый «преславский» тип текста.

Богослужение в западноболгарском центре определялось фессалоникийской литургической традицией, но основным богослужебным языком стал славянский. Использование национального языка в богослужении принципиально отличало литургическую ситуацию в I Болгарском Царстве от ситуации на территории Византийской империи, где единственно возможным богослужебным языком был греческий. Монастырское богослужение на славянском языке формировалось, главным образом, в монастырях Климента и Наума Охридских, которые были построены еще при содействии князя Бориса.

4. Славянские переводы богослужебных книг

Для обеспечения регулярного совершения богослужения на славянском языке было необходимо создать славянскую версию византийского комплекса богослужебных книг монастырского обряда, так как славянских переводов, выполненных в Моравии, было, по меньшей мере, недостаточно.

В состав первоначального комплекса славянских богослужебных книг монастырского обряда входили служебные Апостол и Евангелие, Паремийник, Псалтырь, а также Минея (вероятно, праздничная), Триоди Постная и Цветная, Октоих (Октоих изборный и Параклитик), Евхологий (Служебник), Часослов и, вероятно, сборники уставных чтений. Одним из основных участников создания комплекса славянских богослужебных книг монастырского обряда был Климент Охридский, который принимал участие в переводе Триоди Цветной, как следует из его Жития[17]. Еще одним активным участником переводческой деятельности был Константин, называемый Болгарским или Преславским, которому принадлежит ритмизованный перевод канона Иоанна Дамаскина на Рождество Христово со славянским постропным акростихом и такой же ритмизованный перевод канона на Богоявление с акростихом[18]. Эти особые переводы передавали содержание греческого текста, но не следовали ему

---

[17] В 73-й главе Жития упоминается, что перед кончиной Климент перевел песнопения от Недели о Фоме до Пятидесятницы (вероятно, седмичные), завершив тем самым перевод Цветной Триоди: ТУНИЦКИЙ Н. Л. *Материалы для истории жизни и деятельности учеников свв. Кирилла и Мефодия.* Сергиев Посад, 1918. Вып. 1. Греческое пространное житие св. Климента Словенского. С. 134.

[18] ПОПОВ Г. Новооткрит канон на Константин Преславски с тайнописно поетично послание // *Palaeobulgarica / Старобългаристика* XXI (1997), 4. С. 6–9; ПОПОВ Г. Канон за Рождество Христово от Константин Преславски // *Palaeobulgarica / Старобългаристика* XXII (1998), 4. С. 3–26.

буквально. При этом они сохраняли число слогов и постройное деление греческого оригинала, позволяя использовать мелодию греческого оригинала при исполнении славянского текста, что свидетельствует об известности этой мелодии славянам.

Любопытно отметить, что наличие особых переводов гимнографических текстов, сохраняющих структуру и, соответственно, мелодию греческого оригинала, но отклоняющихся по содержанию, не является исключительной особенностью славянской традиции. Например, еще в начале двадцатых годов VII века епископ Павел из Едессы перевел с греческого на сирийский сборник гимнографических сочинений патриарха Севера Антиохийского, внеся в текст некоторые изменения для сохранения количества слогов греческого оригинала, что в свою очередь позволяло использовать мелодию греческого оригинала при исполнении сирийского текста[19]. В сирийских рукописях встречается и особый перевод пасхального канона Иоанна Дамаскина, в котором переводчик соблюдал правило изосиллабизма для сохранения мелодии греческого оригинала[20].

Анализ литургических особенностей славянских богослужебных книг, восходящих к данному комплексу, свидетельствует о связи его оригинала с фессалоникийской литургической традицией, которая во второй половине IX — первой половине X века была основным источником влияния и заимствований в западной части Византийской империи. Непосредственное влияние Фессалоники (слав. — Солунь), а не Константинополя, на литургическую традицию Охрида было обусловлено его положением по отношению к двум центрам Византийской империи. Этот город стоял на древней via Egnatia, которая была наиболее важной транспортной артерией в южной части балканского полуострова и через Фессалонику и Охрид соединяла Константинополь с побережьем Адриатического моря. С церковно-административной точки зрения город представлял собой древний церковный центр. С точки зрения историко-литургической Фессалоника в последней четверти I тысячелетия была крупным центром монастырского и кафедрального богослужения. Значимость этого центра вполне сопоставима со значимостью Константинополя, однако место и роль Фессалоник в истории развития византийского богослужения еще не определены.

Именно с Солунью связано происхождение особого неконстантинопольского типа лекционарной системы апостольских и евангельских чте-

---

[19] Cody A. The Octoechos in early Syria // *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period* / Ed. by N. Garsoian, Th. Mathews. R. Thomson. Washington, DC, 1982. P. 91. Издание сирийского текста см.: Brooks E.W. The hymns of Severus and others in the syriac version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa // *Patrologia Orientalis.* Paris, 1911. T. VI. P. 1–179; T. VII. P. 593–800.

[20] Absi J. *L'hymnographie greque et ses versions syriaque et arabe. La relation texte – musique.* Beyrouth, 1990. P. 101–195.

ний, который отразился в славянских рукописях (Синайском апостоле и Типографском евангелии)[21]. Через фессалоникийское посредство перешли в раннее славянское богослужение такие структурные элементы палестинского происхождения как праздничные блаженны на литургии[22] и праздничные эксапостиларии (светильны) на утрене[23], которые не использовались в X веке в Константинополе.

5. Славянские гимнографические сочинения

Кроме переводов греческих богослужебных текстов славянские книжники создали комплекс оригинальной славянской гимнографии[24], связанной с богослужением монастырского обряда. Необходимо отметить, что комплекс оригинальных славянских богослужебных текстов вторичен по отношению к комплексу переводных текстов аналогичного содержания, так как оригинальные гимнографические тексты, относящиеся к годовому и седмичному кругам богослужения, могли появиться только в условиях регулярного совершения богослужения на славянском языке, то есть при условии существования и систематического использования славянских переводов богослужебных текстов суточного, седмичного и годового кругов богослужения.

Для седмичного круга богослужения Климент Охридский составил седмичные каноны и стихиры Октоиха, а поп Константин написал оригинальные седмичные песнопения Постной Триоди, объединенные общим акростихом.

Среди оригинальных славянских произведений для годового неподвижного круга богослужения прежде всего следует указать созданный Климентом и Константином цикл на Рождество Христово и Богоявление, который образуют азбучные стихиры на Рождество и Богоявление, стихиры с акростихом для предпразднества Богоявления, трипеснцы с акростихами на предпразднества Рождества и Богоявления.

В комплекс оригинальной славянской гимнографии входят и составленные Климентом и Константином каноны с акростихами славянским

---

[21] ПЕНТКОВСКИЙ А. М., ПЕНТКОВСКАЯ Т. В. Синайский апостол (Sin. slav. 39): история текста и история рукописи // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2002–2003).* М., 2003. С. 145–152, 160–161.

[22] ПЕНТКОВСКИЙ А., ЙОВЧЕВА М. Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII–XIII веков // *Palaeobulgarica / Старобългаристика* XXV (2001), 3. С. 49, 58.

[23] ЙОВЧЕВА М. Пражките глаголически листове в контекста на старобългарската химнография // *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 47 (2001). S. 60.

[24] Нововыявленные оригинальные произведения древнеславянской гимнографии IX–X веков // La poesia liturgica slava antica. Древнеславянская литургическая поэзия / Сост. КР. СТАНЧЕВ, М. ЙОВЧЕВА. Roma–Sofia, 1993. С. 109–112 (= *XIII Международный съезд славистов* (Любляна, 15–21 август 2003). Тематический блок N. 14. Доклады)

первоучителям, трипеснец на Успение Богородицы, канон на положение Ризы Богоматери, канон на Введение Богородицы во храм, каноны Клименту Римскому, Дмитрию Солунскому, Евфимию Великому, Апполинарию Равенскому. К этому же комплексу принадлежат и два канона, написанные Наумом Охридским — апостолу Андрею и перенесению мощей святителя Иоанна Златоуста. Кроме того, Клименту Охридскому принадлежат общие службы различным ликам святых.

Таким образом, славянские переводчики были одновременно и создателями оригинальных гимнографических произведений, причем они постоянно работали вместе, на что указывает работа над Триодью, над рождественским и богоявленским циклом, пара кирилло-мефодиевских канонов, богородичные трипеснец и канон на Успение. Вероятно, совместно был создан и гомилетический комплекс, состоявший из «Учительного евангелия» Константина, связанного с годовым подвижным циклом евангельских чтений, и из праздничных слов Климента для годового неподвижного круга праздников. Такая продолжительная совместная деятельность могла проходить только в охридском регионе, потому что Климент после прихода в Болгарию находился в одном из охридских монастырей и именно там находилась его епархия.

Таким образом, первоначальный комплекс славянских гимнографических текстов, как переводных, так и оригинальных, был создан в конце IX - начале X веков в охридских монастырях Климента и Наума в ходе работы по созданию комплекса славянских богослужебных книг византийского обряда.

Вскоре после поставления Климента в епископское достоинство был возведен и Константин, именуемый Болгарским или Преславским, однако точных сведений о местонахождении его епископской кафедры не имеется[25]. «Четвертым епископом славянского языка» был Марк, епископ города Девол[26] в прежней византийской провинции Эпир, о котором упоминается в Житии Наума Охридского. Появление епархий, во главе которых стояли «епископы славянского языка», определило развитие не только монастырского, но и соборно-приходского богослужения на славянском языке, которое представляло собой адаптацию монастырского богослужения и соответствующего комплекта богослужебных книг. Независимое богослужение кафедрального обряда в славянской традиции, судя по всему, отсутствовало. Наличие же в некоторых славянских рукописях отдельных памятей и чинопоследований, связанных с константинопольским кафедральным обрядом, не свидетельствует о существовании его полной или неполной славянской версии.

---

[25] НИКОЛОВА, *Устройство и управление* ..., С. 163.
[26] Там же, С. 89–91.

6. Развитие славянского богослужения в X веке.

В течение первой половины X столетия практика использования славянского языка в качестве богослужебного и, соответственно, использования комплекса славянских богослужебных книг постепенно распространялась в I Болгарском царстве с запада на восток, но каких-либо сведений об интенсивности этого процесса и степени его завершенности в восточной части I Болгарского царства к 969 году, когда эта часть была захвачена Святославом Киевским, не имеется.

Отсутствие достоверных сведений о систематическом редактировании комплекса славянских богослужебных текстов охридского происхождения в Преславе, о переводах новых богослужебных текстов или же о создании оригинальных славянских богослужебных текстов косвенно свидетельствует о том, что славянский язык не использовался активно в преславском и, вообще, восточноболгарском богослужении. В 971 году, после захвата восточной части I Болгарского царства императором Иоанном Цимисхием, там были установлены не только византийские государственная и церковные административные системы, но и богослужение по константинопольскому образцу на греческом языке.

В последней трети X века болгарский административный и церковный центр постепенно смещался на запад, в сторону Охрида, который на непродолжительное время стал новым государственным и церковным центром. Именно оттуда в самом конце X столетия комплекс славянских богослужебных книг, содержавший архаичные редакции переводных гимнографических текстов и оригинальные славянские гимнографические тексты, был перенесен на Русь после принятия христианства в 988 году, что было обусловлено церковными связями, существовавшими между Охридом и Киевом в начальный период истории Русской Церкви[27].

7. Выводы

Рассмотренный материал показывает, что славянская литургическая традиция в конце IX – начале X веков развивалась в юго-западной части I Болгарского царства и зависела от фессалоникийской, а не от константинопольской литургической традиции, что во многом определило наличие характерных литургических особенностей в комплексе славянских богослужебных книг. При этом славянские переводчики не только переводили греческие богослужебные тексты, но и создали

[27] Именно к этому комплексу восходит и древнерусское Типографское евангелие (РГАДА, Тип. 1) и древнерусская богослужебная рукопись РГАДА, Тип. 131, содержащая праздничные песнопения архаичной (возможно, первоначальной) редакции: КРЫСЬКО В.Б. *Ильина книга. Рукопись РГАДА Тип. 131.* М., 2005.

комплекс оригинальных староболгарских гимнографических произведений.

Resumé

Anhand des untersuchten Materials ist ersichtlich, daß sich Ende des 9. bis Anfang des 10. Jahrhunderts die slavische liturgische Tradition im südwestlichen Teil des I. Bulgarischen Reiches entwickelte und von der liturgischen Tradition von Thessaloniki und nicht von Konstantinopel abhing. Dies bestimmte in vielem das Vorhandensein von charakteristischen liturgischen Besonderheiten im Komplex der slavischen Gottesdienstbücher. Dabei übersetzten die slavischen Übersetzer nicht nur die griechischen Gottesdiensttexte, sondern schufen einen Komplex originaler altbulgarischer hymnographischer Werke.

Ирмосы в славянских минеях XI–XIV вв.

Ľubor Matejko
Bratislava

Говорят, что Косма Иерусалимский, побывав однажды в Антиохии, инкогнито прослушал, как поют его канон на Воздвижение Креста Господня, и обнаружил, что певцы руководствуются не тем напевом, который был им назначен. Косма упрекнул их в ошибке, но поскольку никто ему не верил, вынужден был открыть, что это он является автором канона, предъявив при этом необычное доказательство: он тут же составил еще одну заключительную песнь, чьи тропари начинались с тех же букв, что и тропари первоначальной песни.[1]

Сюжет о Косме объясняет, почему в конце канона на Воздвижение Креста две заключительные песни, образующие в акростихе одинаковый текст. Однако для нас он интересен скорее по другой причине – как убедительное доказательство того, что один и тот же канон можно было спеть на разные мелодии и что с точки зрения исполнения это не обязательно означало неудачу, иначе прение Космы с певцами не могло бы служить завязкой ни реальной, ни вымышленной истории.

Подобные замены напевов при исполнении канонов кажутся вполне понятными, особенно если принять во внимание, что гимны долгое время сохранялись лишь в устной традиции. Кроме того, так называемая ранневизантийская нотация, известная по греческим рукописям X–XII вв., не представляла собой единой системы устойчивых знаков и не отражала стабильных тонов и интервалов, так что к памяти исполнителя предъявлялись действительно высокие требования.[2] Византийская музыкальная теория, не знающая мажорных и минорных гамм, предлагала в помощь певцу лишь систему устойчивых мелодических формул, типов и мотивов, членившуюся на восемь гласов.[3] Поскольку напев того или другого гимна представлял собой сочетание разных мелодических формул, то нет ни-

---

[1] Филарет, 1902 (1995), с. 241 и сл.

[2] Наглядно о византийской нотации и музыкальной теории см. Велимировић, 1966; обзор проблематики см. Веллес, 1949; ср. также Мокры, 1957; Левы, 1978; Ольга, 1998.

[3] В каждом гласе были свои специфические мелодические формулы, но наряду с ними существовали и так называемые переходящие формулы, повторяющиеся с небольшими изменениями в нескольких гласах.

чего удивительного в том, что певцы иногда путали похожие формулы и их комбинации. При этом с течением времени ситуация все более осложнялась, так как с появлением новых гимнов количество напевов возрастало. Рост репертуара прекратился лишь в IX в., когда византийские гимнографы начали писать свои каноны на уже существующие мелодии, но и в этих условиях пение канонов требовало хорошей подготовки и слуховой памяти: ведь каждая песнь канона имела свой образцовый напев – *ирмос*, причем в течение одного лишь IX в. возникли сотни канонов. Не приходится сомневаться в том, что часто повторявшиеся ирмосы певцы знали хорошо – гораздо больше забот могли им причинять те, по которым приходилось петь только раз в месяц или еще реже.

Не иначе обстояло дело в X–XI вв., когда славяне на Балканах и на Руси усваивали византийское литургическое пение. Уже в древнейших сохранившихся славянских рукописях ирмосы в канонах часто записаны сокращенно, лишь в виде инципитов, и при такой практике попасть в заблуждение совсем не трудно, так как одинаковое или очень похожее начало могут иметь сразу несколько ирмосов. И писцы действительно путали зачала ирмосов – такие ошибки в рукописях встречаются нередко.

Итак, в многовековой традиции византийской музыки цитированный сюжет с заменой мелодии канона отнюдь не одинок – он наверняка повторялся в литургической практике Востока неоднократно, причем, по всей видимости, результат далеко не всегда был столь удачным, что могла возникнуть дискуссия о том, какой напев правильнее.[4]

I.

Музыковеды обращают внимание на проблематику византийских ирмосов в славянском переводе уже несколько десятилетий. Опубликованы замечательные издания специализированных сборников ирмосов – Новгородского ирмология[5] и Хиландарского ирмология[6], а также работы, представляющие комплексный анализ материала, содержащегося в сборниках этого типа.[7] Ирмологии привлекли внимание музыковедения чрезвычайным богатством нотированного материала и в этом отношении их значение бесспорно, но при попытке использовать эти сборники в качестве источников филологического исследования окажется их потенциал довольно ограниченным, так как они известны только в восточнославянской традиции и датируются относительно поздним временем –

---

[4] Именно такую неудачную замену мог иметь в виду Иоанн Зонара, когда написал: *Ибо, если голос певцов не будет соразмеряться с ними* (т.е. с ирмосами), *то не выйдет согласия ни в пении, ни в мелодии, а только слышен будет безсвязный грубый крик.* См. ФИЛАРЕТ, 1902 (1995), с. 217.

[5] См. СК, 1984, №№ 121 и 122. Изд.: КОШМИДЕР, 1952 и сл.

[6] См. БОГДАНОВИЋ, 1978, № 308; СК, 1984, №№ 202 и 203. Изд.: ФРАГМЕНТА, 1957.

[7] Ср. ВЕЛИМИРОВИЧ, 1960; ХАННИК, 1978.

древнейшие списки относятся к XII и XIII вв.[8] Возможно, что именно эти недостатки послужили одной из причин того, что сами тексты ирмосов до сих пор филологами систематично не исследованы.[9] В свою очередь, именно этим положением дел объясняется отсутствие внимания, обращавшегося на записи ирмосов в составе рубрик канонов, содержащихся в минеях, хотя последние – в отличие от ирмологиев – представляют собой для филолога в своем роде приглашение на пиршество.

Главным преимуществом записей ирмосов в минеях является то, что по древности они существенно превосходят ирмологии. Минеи – по существу единственный свидетель древнейших судеб ирмосов в рукописной традиции, если не считать немногочисленные фрагменты других гимнографических сборников, сохранившихся от XI в. и содержащих каноны. Кроме того, миней XI-XIV вв. по сравнению с ирмологиями сохранилось намного больше, что значительно расширяет возможности критики текста, так как одни и те же ирмосы записаны в нескольких более или менее независимых друг от друга источниках. Правда, в минеях часто цитируются лишь инципиты ирмосов, но, как показал предварительный анализ, и из них можно извлечь ценную информацию.[10] Наконец, следует отметить еще одну специфическую особенность минейного материала: хотя записи ирмосов в минеях как правило не сопровождаются нотацией, тем не менее рукописи этого типа могут открыть филологу чрезвычайно интересный музыкальный контекст. Речь идет о минеях, которые содержат нотированные каноны и потому позволяют изучать способы трансформации ирмосов в отдельных канонах путем сопоставления образца и различных подражаний ему. Но, разумеется, для этого необходимо предварительно разыскать нотацию соответствующих ирмосов в ирмологиях.[11]

II.

Византийские ирмологии X-XII вв. содержали примерно по 2–3 тысячи ирмосов, но в более поздних рукописях число ирмосов редуцировано и

---

[8] Кроме двух указаных ирмологиев хорошо сохранился также до сих пор неизданный Воскресенский ирмологий (датируется XII, иногда и XIII в., ср. СК, 1984, № 120). Южнославянские сборники этого типа известны лишь с более позднего времени. О сербских ирмологиях XVI-XVIII вв. см., например, БОГДАНОВИЋ, 1978, по индексу; о болгарских XVI-XVIII вв. см. ТОНЧЕВА, 1981.

[9] Опубликованы только предварительные наблюдения в пионерских работах М. Велимировича (ВЕЛИМИРОВИЧ, 1960, с. 53–60) и К. Ханника (ХАННИК, 1985).

[10] Наблюдения над инципитами ирмосов миней XI в. см. МАТЕЙКО, 2003. В южнославянских минеях часто помещаются полные тексты ирмосов, тогда как в восточнославянских – только инципиты.

[11] О нотации декабрьской минеи см. КРИСТИАНС, 2001а.

часто не достигает и половины или даже четверти прежнего богатства.[12] Именно такой редуцированный вариант представляют и дошедшие до нас славянские ирмологии. Например, в Хиландарском ирмологии (далее Хил) на 2–й глас приведено 86 ирмосов, и, поскольку эта часть рукописи сохранилась полностью, нет сомнений в том, что перед нами весь набор текстов указанного гласа. На 1–й глас в рукописи можно насчитать 75 ирмосов, но здесь в Хил лакуна – тексты I и отчасти также III песен отсутсвтуют, поэтому есть основания думать, что и здесь первоначально было представлено около 80–90 ирмосов. Если предположить, что на остальные шесть гласов их приводилось примерно столько же, то вся рукопись должна была содержать около 640–720 ирмосов. Похожая ситуация наблюдается в Новг, где в сохранившихся частях сборника насчитывается также примерно по 80–90 ирмосов в рамках одного гласа.

Несколько сложнее обстоит дело с минеями. Здесь тот же самый ирмос может выступать в разных канонах, поэтому само по себе большое количество записей еще не гарантирует того, что в минее мы найдем много ирмосов. Наглядное представление об этом дает следующая таблица. В нее включены записи ирмосов из всех четырех полностью сохранившихся славянских служебных миней XI в. (Ягичевы новгородские минеи на сентябрь – Яс, октябрь – Яо, ноябрь – Ян[13] и Путятина минея на май – Пм[14]), а также из двух списков декабрьской миней XII в. (синодальная минея – С[15] и минея РГАДА 97 – Т[16]).

Минея / Глас	1	2	3	4	5	6	7	8	□
Яс – число записей	17	56	-	115	16	32	-	98	334
число ирмосов	*17*	*23*	-	*45*	*8*	*9*	-	*50*	*152*
Яо – число записей	32	40	-	89	-	48	-	56	265
число ирмосов	*16*	*21*	-	*33*	-	*11*	-	*32*	*113*
Ян – число записей	16	48	-	125	16	24	-	104	333
число ирмосов	*16*	*20*	-	*39*	*16*	*11*	-	*39*	*141*
Пм – число записей	8	8	-	103	8	8	-	114	249
число ирмосов	*8*	*8*	-	*54*	*8*	*8*	-	*44*	*130*
С – число записей	120	71	16	72	24	43	16	64	426
число ирмосов	*45*	*28*	*16*	*39*	*8*	*28*	*13*	*34*	*211*
Т – число записей	120	71	16	72	24	43	16	64	426
число ирмосов	*43*	*29*	*16*	*40*	*8*	*28*	*13*	*34*	*211*

[12] См. ВЕЛИМИРОВИЋ, 1966, с. 143 и сл.; ВЕЛИМИРОВИЧ, 1980, с. 448; также ХАННИК, 1978. Следует отметить, что древние византийские ирмологии отличаются от более поздних не только содержанием, но и внутренней структурой.

[13] Изд. ЯГИЧ, 1886.

[14] Изд. МУРЬЯНОВ–СТРАХОВ, 1998-2000.

[15] Факсимильное изд. РОТЕ, 2000.

[16] Факсимильное изд. РОТЕ, 1993.

Из таблицы ясно видно, что гласы в разных месяцах представлены очень неравномерно и число ирмосов лишь в исключительных случаях достигает половины того количества, которое мы находим в ирмологиях.[17] Кроме того, бросается в глаза, что число записей в отдельных месяцах часто почти вдвое превышает число ирмосов (за исключением лишь Пм, где их повторяемость несколько меньше). Хотя и таблица, показывающая ситуацию в отдельных месяцах, не дает ответа на вопрос, сколько ирмосов содержится во всем корпусе (механически сложить данные за все месяцы нельзя, так как и здесь часть ирмосов, несомненно, повторяется), все–таки можно с уверенностью предполагать, что в рамках пяти месяцев встретится больше ирмосов, чем в каком-нибудь одном из них. Если взять, например, ирмосы 1–го гласа, то ситуация в общих чертах будет такова: в четырех рукописях XI в. насчитывается 73 записи, в которых представлено 32 ирмоса, причем 9 из них встречаются в корпусе два раза или чаще; при дополнительном включении данных синодальной минеи на декабрь число записей увеличится на 120, а число ирмосов – на 25, т.е. теперь весь корпус будет состоять из 57 ирмосов, 34 из которых повторяются дважды либо чаще (см. приложение в конце статьи).[18] Все эти ирмосы присутствуют также в ирмологиях, так что ирмосы, содержащиеся в минеях, несомненно, восходят к тому же источнику. Вопрос лишь в том, сколько новых ирмосов будет обнаружено в неисследованных пока томах миней на оставшиеся семь месяцев. В ирмологиях имеется "резерв" примерно в 30 ирмосов, и пока нет ни малейшего основания думать, что в годовом комплекте миней содержится больше ирмосов, чем в ирмологии.

III.

Созданию корпуса инципитов ирмосов 1–го гласа в том виде, как он представлен в настоящей статье, предшествовало сопоставление более чем 300 записей и отождествление отдельных ирмосов. В тех случаях, когда все записи инципита в минеях идентичны, а в ирмологиях под этим же зачалом можно найти только один текст, отождествление ирмосов не

---

[17] Наиболее употребляемыми в каждом месяце являются ирмосы 4–го и 8–го гласов. Ирмосы 3–го и 7–го гласа встречаются только в С и то лишь в небольшом количестве; слабо засвидетельствованы также ирмосы 5–го гласа: они находятся во всех месяцах, но их общее число равно 16. Редкими можно было бы считать также ирмосы 1–го гласа, если бы не С, где их чрезвычайно много. Это, очевидно, объясняется тем, что ирмосы 1–го гласа, который в византийской музыкальной теории считался особо торжественным, чаще всего использовались в канонах на большие праздники, сосредоточенные в декабре.

[18] Записи, содержащиеся в Т, во избежание излишней сложности не подсчитываются, поскольку это всего лишь дубликатный список декабрьской минеи, и в нем в принципе должны присутствовать те же каноны и те же ирмосы, что и в С. Правда, как видно из таблицы, между Т и С на самом деле есть некоторые расхождения.

вызывает особых трудностей. Однако не всегда дело обстоит так просто. Ведь иногда в канонах цитируется неправильный ирмос либо указания на ирмос в канонах миней недостаточно точны, а в ирмологиях приходится выбирать один из нескольких подходящих по зачалу текстов. Чаще всего приходится решать вопрос об отождествлении тех инципитов, записи которых не идентичны, хотя на самом деле они отсылают к одному и тому же ирмосу. Разумеется, отождествление проходит без затруднений, если записи различаются только длиной инципита либо специфическими орфографическими приметами или же если в отдельные записи вкралась ошибка писца. Другое дело, если здесь появляются разночтения лексического и синтаксического порядка, которые в сокращенных инципитах не поддаются объяснению, так что нельзя обойтись без помощи полных списков ирмоса в других рукописях. Но именно выявление таких инципитов – один из самых интересных результатов работы над инципитарием, поэтому в нем полностью приводятся все версии инципита, различающиеся на лексическом или синтаксическом уровне.

При просмотре инципитария на первый взгляд может показаться, что в подавляющем большинстве записей господствует полное единство и более значительных разночтений слишком мало – они отмечены только в 10 из 57 ирмосов. Однако эта статистика обманчива: в коррекции нуждаются и цифры, и производимое ими впечатление о маргинальности разночтений. Дело в том, что любые разночтения можно зарегистрировать лишь в зачалах, которые записаны как минимум дважды – поэтому для вычисления удельного веса инципитов с разночтениями нужно учитывать не все 57 ирмосов, а только те из них, которые появляются в корпусе повторно. Кроме того, хотя всего ирмосов, в зачалах которых отмечены разночтения, действительно 10, эта общая цифра подталкивает к слишком поверхностной оценке, скрывая одну очень важную деталь: нет ни одного ирмоса, в котором разночтения были бы зафиксированы одновременно в записях XI и XII в. Инципиты принципиально разделяются на те, которые представлены с разночтениями исключительно в источниках XI в. – см. $I_{(6)}$, $VI_{(1)}$, $VII_{(7)}$, $VIII_{(1)}$, $IX_{(2)}$ и те, в которых разночтения зафиксированы только в источниках XII в. – см. $III_{(3)}$, $VII_{(6)}$, $VIII_{(4)}$, $VIII_{(6)}$, $IX_{(1)}$. Поэтому целесообразно оценивать ситуацию раздельно для XI в. и для XII в.

Итак, чтобы вернуться к вопросу о маргинальности инципитов с разночтениями, можно подвести итог: в минеях XI в. повторяются 9 инципитов 1–го гласа (все остальные известны по единственной записи) и среди них – 5 с разночтениями. Такое соотношение никак нельзя считать незначительным. Иная ситуация наблюдается в записях XII в. Хотя здесь тоже зарегистрировано 5 ирмосов с разночтениями, их удельный вес в этой части корпуса намного меньше, так как повторяющихся инципитов в несколько раз больше. Другими словами, ирмосы с разночтениями, зафиксированными в записях XII в., действительно следует считать не слишком значительным явлением.

Можно предположить, что разночтения, отмеченные исключительно в источниках XII в., являются результатом правки, не имеющей прямого отношения к разночтениям XI в. В пользу такого мнения говорит, кроме разницы в датировке и дистрибуции, также определенное различие в характере разночтений. Однако этот вопрос требует особого рассмотрения, и потому я оставляю разночтения 2–й группы пока в стороне. Дальнейшие наблюдения будут касаться лишь тех инципитов, о которых можно с уверенностью сказать, что обнаруженные в них разночтения отражают древнейший этап развития текста.

I$_{(6)}$: твоѧ десница (Я-30.11., *Пм-12.5.) / **твоѧ побѣдительнаꙗ** (Я-7.10., Я-17.9., Я-13.10., Я-31.10., Т,С-18.12, Т,С-21.12.-1)

Инципиты настолько сокращены, что суть разночтений невозможно понять без знания полного текста ирмоса. Полные тексты дошли до нас только в более поздних списках, но самое важное то, что в них мы находим также версию, начинающуюся словами **твоѧ десница** – она читается, например, в белградской служебной минее начала XIV в. (далее Бел)[19], а также версию с инципитом **твоѧ побѣдительнаꙗ**, которая часто встречается в минеях, но для удобства мы процитируем ее по опубликованному тексту Новг.[20]

	Бел[21]	Новг[22]
1	твоꙗ десница побѣдьнаꙗ.	[тво]ѧ побѣдительнаѧ десницѧ
2	б҃голѣп'но крѣпостию прослави се.	[боголѣ]пьно въ крѣпости про[слави] сѧ
3	таа бо бесьмрьт'на	[та бо бесъмьрть]на
4	всемогоущиꙗ. противьнъıѥ ськроуши	вьсемого[ущ?ꙗ] противьнъıꙗ сътьре
5	из҃льтомь	и[здраильтѧно]мъ
6	⟨поуть гльбинѣ ѡбно бинѣ ѡбновльши (!) ꙗко про҃⟩[23] ⁘	поуть [глоу]бинъı обновл[ьши?]

Сопоставление текстов ясно показывает, что представленные в инципите разночтения отражают всего лишь перестановку слов в стихе. На

[19] Минея известна также под сокращением САНУ58. Рукопись сербского происхождения содержит тексты на сентябрь, октябрь и ноябрь; датируется г. 1320–1330. См. БОГДАНОВИЋ, 1982, № 707.

[20] При передаче рукописного текста сохраняются сокращения и пунктуация, трудночитаемые места заключены в квадратные скобки, восполнения по другим рукописям даны в угловатых скобках. Членение на стихи производилось по греческому оригиналу.

[21] Канон службы на 17 сентября.

[22] КОШМИДЕР, 1952, с. 2.

[23] Дополнено по записи ирмоса в каноне службы на 13 октября (л. 60v той же рукописи Бел).

первый взгляд может показаться, что изменение порядка слов – дело случайности, но обе версии зафиксированы в нескольких рукописях, и потому интерпретировать данное различие следует со всей осторожностью. Более того, в полных списках ирмоса обнаруживаются разночтения еще в двух местах, так что целесообразно обратиться к греческому оригиналу.[24]

1 Σοῦ ἡ τροπαιοῦχος δεξιὰ
2 θεοπρεπῶς ἐν ἰσχύϊ δεδόξασται
3 αὕτη γάρ, ἀθάνατε,
4 ὡς πανσθενὴς ὑπεναντίους ἔθραυσε
5 τοῖς Ἰσραηλίταις
6 ὁδὸν βυθοῦ καινουργήσασα.

Сравнение убеждает нас в том, что обе славянские версии восходят к одному и тому же пословному переводу. В отношении порядка слов в 1–м стихе версия Новг верно следует греческому тексту, тогда как версия Бел более свободна и независима от него. Во 2–м стихе в Новг представлена предложная конструкция **въ крѣпости**, которая полностью соответствует греческому ἐν ἰσχύϊ, в то время как Бел приводит – опять несколько более свободно – форму творительного падежа **крѣпостию**. Наконец, в 4–м стихе обнаруживаются лексические разночтения **сѣкроꙋши** / **сътьре**, выступающие на месте греческого ἔθραυσε как синонимические эквиваленты перевода.

Лексические замены принадлежат к тому типу изменений, которые обычно обусловлены языковым вкусом редактора либо модой, поэтому без дополнительных разысканий нельзя с уверенностью сказать, какое именно чтение 4–го стиха является первоначальным. В данном случае можно пока сослаться только на предварительные наблюдения К. Ханника, который высказывается в пользу приоритета глагола **съкроꙋшити**.[25] Более благодатны с точки зрения определения относительной хронологии кажутся изменения в первых двух стихах, где редакторские усилия были, очевидно, направлены на уточнение перевода в духе принципа пословности, причем текст Новг представляется более последовательным и усовершенствованным, так что версия Бел, вероятно, старше. Такой вывод подтверждается также Пм-12.5., где часть первоначального текста устранена – от него осталось лишь местоимение **твоꙗ** – и на полученном таким образом месте дописаны слова **побѣдитьлнаѧ десница**.[26] Этот способ правки позволяет считать, что исходная запись содержала, по всей вероятности, тот же порядок слов, что и Бел.

[24] ЕВСТРАТИАДИС, 1932, № 1, песнь I.
[25] ХАННИК, 1985, с. 43.
[26] МУРЬЯНОВ–СТРАХОВ, 1999, с. 153 и 207.

Отметим также, что в минеях XI в. неправленая версия инципита представлена значительно меньшим количеством записей, но это не обязательно отражает ее реальное распространение в рукописной традиции.

VI$_{(1)}$: обиде насъ бездьна (Я-30.11., Я-31.10., *Пм-12.5.) / **обиде насъ по** (Я-13.10., Я-17.9., Я-7.10., С-18.12., С-21.12.-1, Т-18.12., Т-21.12.-1)

И в этом случае наблюдаемые в инципитах разночтения можно объяснить только при помощи полных текстов ирмоса, так что вновь следует обратиться к Бел и Новг, но поскольку единственное различие между ними наблюдается в 1–м стихе, нет нужды приводить весь текст.

В Бел ирмос начинается словами **обиде насъ безна послѣдьнѧ**[27], в Новг – **обиде насъ послѣдьнѧѧ бездьна**[28], а в параллельном греческом тексте читаем Ἐκύκλωσεν ἡμᾶς ἐσχάτη ἄβυσσος[29]. Суть различия между Бел и Новг состоит в порядке слов, причем Новг полностью согласован с греческим оригиналом, тогда как версия Бел представляется более свободной. Другими словами, Новг содержит, по всей видимости, правленую версию текста, возникшую в результате стремления редактора уточнить перевод в духе принципа пословности. Такому заключению вполне соответствует и ситуация в Пм-12.5., где часть первичного текста устранена – от него сохранились лишь слова **обиде насъ** – и по подчищенному позднейшей рукой написано слово **послѣд[ь]нѧ**.[30] Способ правки позволяет предположить, что первоначально здесь был тот же порядок слов, что и в Бел.

С точки зрения дистрибуции разночтений надо отметить, что по количеству записей XI в. неправленая версия инципита представляет в нашем корпусе меньшинство.

VII$_{(7)}$: тебе пещь бц̃е ра (Я-17.9., Я-7.10., Я-13.10., Я-31.10., *Пм-12.5.) / **тебе мъıсльноую** (Я-30.11., Т,С-9.12.-1, Т,С-18.12., Т,С-21.12.-1)

Суть разночтений в инципитах можно объяснить только при помощи полных текстов ирмоса. Вновь обратимся к Бел и Новг:

	Бел[31]	Новг[32]
1	**тебе пещь**	**тебе мъıсльноую.**
2	**бц̃е мъıсльноу.**	**богородице пещь.**
3	**разоумѣкмь вѣр'нъıи.**	**расматрѧкмъ вѣрьнии.**
4	**ꙗко же бо wтроки сп̃се трии.**	**ꙗко же бо wтрокъı съпасе три.**
5	**прѣвьзнашакмъıи.**	**превъзнашакмъıи.**

[27] Канон службы на 17 сентября.
[28] КОШМИДЕР, 1952, с. 36.
[29] ЕВСТРАТИАДИС, 1932, № 1, песнь VI.
[30] МУРЬЯНОВ–СТРАХОВ, 1999, с. 157 и 208.
[31] Канон службы на 17 сентября.
[32] КОШМИДЕР, 1952, с. 44-46.

6	мира wбновль кси.	мира обновилъ кстъ.
7	вь чрѣвѣ ти съвръшена	въ чревѣ ти съвьршенъ.
8	вьспѣти w̄цемь	въсхвалѧкмъıи. отьчемь
9	б̄ь кси·:·	богъ и препрославленъ·:·

Обе версии восходят к тому же самому пословному переводу, но в результате редактирования возникли разночтения в 4 стихах. Различия в 1–м и 2–м стихах касаются порядка слов, причем опять ясно, что Новг содержит точный перевод греческого Σέ νοητήν Θεοτόκε, κάμινον[33], тогда как версия Бел более свободна. Лексические варианты **разоꙋмѣкмь** / **расматрѧкмъ**, стоящие в 3–м стихе на месте греческого *κατανοοῦμεν*, можно объяснить как синонимичные переводные эквиваленты. Таким же образом следует интерпретировать и лексические варианты **вьспѣти** (т.е. **въспѣтъıи**) / **въсхвалѧкмъıи** в 7–м стихе, где в греческом тексте стоит *αἰνετὸς*. Хотя эквивалент Бел не слишком точен, его использование на месте указанного греческого выражения отнюдь не удивляет.[34]

Таким образом, по крайней мере в двух случаях совершенно ясно, что Новг содержит отредактированную и уточненную в духе принципа пословности версию перевода. Ситуация в Пм-12.5., к сожалению, не подсказывает ничего: текст за словом **тебе** совсем не читается[35], так что эту запись можно отнести к группе типа Бел лишь на основании общей тенденции, наблюдаемой в исправлениях остальных ирмосов Пм-12.5.

В заключение следует отметить, что здесь – в отличие от других ирмосов – нередактированная версия инципита по количеству записей XI в. преобладает.

VIII$_{(1)}$: въ пещерѣ дѣти ӣӣли (Я-13.10., Я-17.9., Я-31.10., *Пм-12.5.) / **въ пещи дѣти їӣл̄м** (Я-7.10., Я-30.11., Т,С-18.12., Т,С-21.12.-1)

Разночтения, наблюдаемые в инципитах, повторяются также в полных текстах ирмоса, но поскольку при сопоставлении Бел и Новг различия обнаруживаются только в 1–м стихе, нет нужды приводить их здесь in extenso. Достаточно отметить, что и в этом случае обе версии восходят к одному переводу, осуществленному в соответствии с принципом пословности.

Лексические дублеты **пещера** / **пещь** на месте греческого *κάμινος* в библейских текстах заметил еще В. Ягич, и их наличие в инципитах ирмосов отнюдь не удивляет. Однако следует отметить, что **пещь** традиционно связывается с более архаичным пластом переводов, тогда как **пещера** считается мотивированным неологизмом[36], поэтому может вызы-

[33] ЕВСТРАТИАДИС, 1932, № 1, песнь VII.
[34] Ср. похожие примеры КРИСТИАНС, 2001б, статья **въспѣти**, или *αἰνέω*.
[35] МУРЬЯНОВ–СТРАХОВ, 1999, с. 158 и 208.
[36] Ягич, 1900, с. 62; ср. также ЦЕЙТЛИН, 1986, с. 288.

вать некоторое недоумение ситуация в Новг, где, по нашим наблюдениям, всегда дается подновленная версия, но в данном случае здесь присутствует более архаичный вариант **пещь**. В действительности же ситуация в Новг совсем не противоречива: первоначальная версия перевода возникла, вероятно, в то время, когда пользовался популярностью неологизм **пещера**, но позже кто–то счел полезным заменить его непроизводным словом. Таким образом, данные дублеты указывают на то, что славянский перевод ирмосов, по-видимому, моложе славянского перевода библейских текстов.

Разночтения **дѣти издраилевы** / **дѣти издраилѧ**, которые следует видеть в сокращениях **и҃ли** / **ї҆лѧ**, являются переводными эквивалентами греческого *παῖδες Ἰσραὴλ*[37].

Итак, хотя в данном ирмосе отсутствуют такие убедительные аргументы, как в остальных случаях, версию Новг все же можно считать исправленной по сравнению с Бел, и такой вывод подсказывает также Пм-12.5. Здесь читается **въ пещи дѣти**, но **и** в слове **пещи** дописано иной рукой, а далее, по словам издателя Пм, *пропуск (похоже подчистка) в 2 буквы.*[38] Такую ситуацию вероятнее всего объяснять тем, что первоначально здесь было слово **пещера**.

Следует также добавить, что исходная и правленая версии инципита в записях XI в. представлены относительно пропорционально.

IX$_{(2)}$: образъ твоего ч (Я-17.9., Я-7.10., *Пм-12.5.) / **ѡбразъ ч҃стго** (Я-13.10., Я-31.10., Я-30.11., Т,С-10.12., Т,С-18.12., Т,С-21.12.-1)

Разночтения в инципитах поддаются объяснению только при помощи полных текстов ирмоса. Вновь обратимся к Бел, однако другую версию на этот раз следует искать в Хил, поскольку в Новг в данном месте лакуна:

	Бел[39]	Хил[40]
1	**образь твоѥго ч҆таго рожⷣества**	**образъ. чистааго рожьства твоѥго.**
2	**распалꙗѥмоу коупиноу ꙗви неѡпалимоую.**	**распалꙗѥмоу коупиноу. ꙗви неѡпалимоу.**
3	**н҃нꙗ на на҆**	**и нъıне на насъ**
4	**напасти сверѣпоующе.**	**напасти сверѣпѣющоу.**
5	**оугати (!) пещь молим' се**	**оуга[сити мо]лимъ сѧ пещь.**
6	**да те б҃це**	**да тѧ богородице.**
7	**непрѣстан'н·:·**	**непрѣстан[.]но величаѥмъ·:·**

[37] ЕВТРАТИАДИС, 1932, № 1, песнь VIII.
[38] МУРЬЯНОВ–СТРАХОВ, 1999, с. 159 и 208.
[39] Ср. канон службы на 17 сентября.
[40] ФРАГМЕНТА, 1957, лл. 25v-26r.

При сопоставлении приведенных текстов с греческим оригиналом сразу становится ясным, что Бел и Хил восходят к одному переводу, выполненному в соответствии с принципом пословности, но Бел кажется более свободным, тогда как в Хил отступления от греческого оригинала исправлены. Речь идет о двух случаях разного порядка слов (1–й и 5–й стихи), где версия ирмология верно следует греческому (ср. соответственно *Τύπον τῆς ἀγνῆς λοχείας σου* = **образъ чистаго рожьства твоѥго** и *κατασβέσαι αἰτουμεν τὴν κάμινον* = **оугасити молимъ сѧ пещь**).[41] Стоит отметить, что в 3–м стихе Хил содержит, в соответствии с греческим текстом, союз **и**, отсутствующий в Бел, но здесь мы, скорее всего, имеем дело не с проявлением более свободного подхода к переводу, а всего лишь с неточностью писца.

Таким образом, и в этом ирмосе имеются следы славянской редакторской инициативы, проявившейся в более последовательном применении переводческого принципа пословности (версия Хил). В пользу такого заключения говорит и ситуация в Пм-12.5., где первичный текст частично подчищен – от него осталось лишь слово **образъ** – и позднейшей рукой дописано **чтго рж**.[42] Поэтому можно предполагать, что первоначальный текст содержал тот же порядок слов, что и Бел.

Добавим еще, что исходная и правленая версии перевода в рукописях XI в. представлены относительно пропорционально.

*

Корпус инципитов 1–го гласа убедительно показывает, что записи ирмосов в минеях XI–XIV вв. отражают следы сознательных исправлений разного характера и, возможно, различного времени.

Выше подробно проанализированы лишь те разночтения, которые можно с уверенностью отнести к древнейшему периоду развития текста и которые представлены в 5 инципитах. Для каждого из них в рукописной традиции отысканы полные списки, где обнаружены две версии перевода. Их взаимное сопоставление показывает, что, хотя они и восходят к одному и тому же пословному переводу, все же различаются друг от друга степенью последовательности применения переводческого принципа пословности: в одной версии наблюдается более свободный, в другой – более последовательный подход.[43] Эта ситуация объясняется просто –

---

[41] Греческий текст см. ЕВТРАТИАДИС, 1932, № 1, песнь IX.

[42] МУРЬЯНОВ–СТРАХОВ, 1999, с. 159 и 208.

[43] Наряду с пословным уже давно известен также и свободный перевод ирмосов, но он засвидетельствован всего в нескольких ирмосах – в списках славянской версии канона на Рождество Христово Иоанна Дамаскина, принадлежащей Константину Преславскому. Списки обнаружены в южнославянских праздничных минеях: в так называемой Скопской минее (ср. ПОПОВ, 1998, о рукописи см. ХРИСТОВА, 1982, № 37) и в сербской минее Хлуд 166 (о рукописи см. НИКОЛОВА, 1999, с. 49–50). Во всех остальных канонах, содержащих славянские акростихи, в рукописях представлены пословные переводы ирмосов. Принципиальное различие между пословным и свободным переводом состоит

древние переводчики позволили себе некоторую неточность по отношению к применению данного принципа, что позже породило желание исправить перевод.

Можно предполагать, что древнейшая правка представляла собой значительное явление: если пропорция, отмеченная нами в инципитах ирмосов 1–го гласа, найдет подтверждение при анализе остального материала, то эту правку надо будет считать серьезным редакторским предприятием, которое затронуло большинство ирмосов. Естественно притом, что не в каждом ирмосе исправления непременно должны были коснуться инципита, и потому на самом деле количество исправленных ирмосов может быть большим, чем это видно по инципитам. Следы правки в тех ирмосах, чей инципит остался нетронутым, вероятно, позволит обнаружить сопоставление всех ирмосов, имеющихся в Бел, с их ирмологийными версиями. Правда, отнесение таких изменений текста к древнейшему этапу правки ирмосов уже нельзя будет обосновать прямыми свидетельствами источников XI в. Опорой в этих случаях может быть только типология редакторских исправлений.

Типологизация исправлений является единственной возможностью ответить на вопрос, все ли разночтения, обнаруженные при сопоставлении Бел и Новг (или Хил) в проанализированных выше ирмосах, возникли в рамках одной правки. Ведь не все они имеют одинаковый характер – например, могут возникнуть сомнения относительно принадлежности к этой правке некоторых лексических замен.

Решение этого вопроса требует прежде всего достаточного количества представительных записей ирмосов, поскольку иногда ситуация может быть довольно неясной. К сожалению, в отношении текстов ирмосов 1–го гласа, о которых шла речь выше, у меня такого материала пока нет, но наблюдения над ирмосами 4–го гласа, опубликованные мною с учетом многих списков в монографии о каноне св. Димитрию Солунскому, дают понять, что возможность нескольких этапов редактирования не исключена.[44] К осторожности при решении этой проблемы призывает и пример ирмоса VII песни 6–го гласа, на который я указал несколько лет назад.[45] В этом ирмосе следы редактирования проявляются в разно-

---

в отношении к мелодии ирмоса: если при пословном переводе мелодия приспособлялась тексту, то в свободном переводе текст приспособлялся к мелодии (об этом см. подробнее ВЕЛИМИРОВИЋ, 1966, с. 153 и сл.; ПОПОВ, 1998, с. 4 и сл.; КРИСТИАНС, 2002). Кроме миней свободные переводы некоторых ирмосов зафиксированы также в восточнославянских ирмологиях (см. ФРАГМЕНТА, 1957, с. 8.; также ХАННИК, 1978, с. 98 и сл., 106 и сл.) Нотированный текст свободного перевода одного из ирмосов я обнаружил также в восточнославянском ирмологии XVI в., см. репродукцию в палеографическом атласе С. В. Смоленского (СМОЛЕНСКИЙ, 1976, с. 22 и с. 54–55). К сожалению, по репродукции нельзя определить, содержит ли данный ирмологий также и другие ирмосы в свободных переводах.

[44] МАТЕЙКО, 2004, см., например, материал на с. 147 и сл.

[45] Подробнее со ссылками на рукописи см. МАТЕЙКО, 2003, с. 23 и сл.

чтениях **хладодавьць / росодавьць** и **прѣподобьнъ / свѧтъ** и трудно поверить в то, что перед нами две редакции, т.е. что в определенный момент кто–то внес в текст сразу два изменения, так как в таком случае существовали бы лишь две комбинации разночтений: в схематическом выражении – $А_1$+$Б_1$ и $А_2$+$Б_2$. На самом деле это не так, и в рукописной традиции существуют также записи ирмоса, в которых представлены сочетания $А_1$+$Б_2$ и $А_2$+ $Б_1$. Поэтому непременным условием надежного решения подобного рода вопросов является, кроме достаточно широкой источниковедческой базы, также максимально точное толкование редакторской правки. При этом не надо забывать, что, например, разночтения в порядке слов, о которых говорилось выше в связи с ирмосами 1–го гласа, существенно отличаются от лексических вариантов типа **прѣподобьнъ / свѧтъ**. Последние, по всей видимости, отражают варианты греческих рукописей (*ὅσιος / ἅγιος*), так что славянские редакторы могли их заменять неоднократно – в зависимости от того, какой вариант они находили в своем оригинале. Различия в порядке слов тоже возникали в результате сравнения с греческим подлинником, но здесь исправление, внесенное в текст одним редактором, в данной линии рукописной традиции было уже необратимым. Крайне невероятно, что кто–то заменял более точный порядок слов в ирмосе более свободным, который некогда был в данном месте текста первоначальным.

IV.

Корпус ирмосов 1–го гласа показывает, что в восточнославянских минеях XI в. в одном и том же каноне ирмосы с первоначальной версией перевода могут сосуществовать с ирмосами, отредактированными в духе последовательного применения принципа пословности. Ирмосы, принадлежащие к этим двум версиям, перемежаются, кажется, без какого–либо порядка: в том же самом каноне в одной песни может присутствовать ирмос с неправленым чтением, в следующей – редактированный ирмос, а в дальнейшей – опять неправленый ирмос. Более того, в той же самой рукописи один и тот же ирмос может выступать в одном каноне с неправленым, а в другом – уже с исправленным чтением. В минеях XII в. это смешения уже нет и первоначальная версия перевода ирмосов полностью отсутствует. Судя по материалу 1–го гласа, в ирмологиях XII–XIII вв. также встречаются только исправленные ирмосы, и, наверное, такова же ситуация в восточнославянских минеях XIII–XIV вв., но эти рукописи я пока систематично не проверял. Таким образом, кажется, что уже в XII в. на Руси победила тенденция использовать исключительно исправленные ирмосы.

Объем статьи не позволяет подробно описать ситуацию в южнославянских минеях, но в общем можно сказать, что для них характерна та же неоднородность, что и для древнейших миней восточных славян. В одном каноне часто совместно выступают правленые и неправленые

ирмосы, а в одной и той же рукописи в разных канонах может присутствовать как первоначальная, так и редактированная версия перевода. Однако, в отличие от ситуации на Руси, в южнославянских минеях я не заметил никакой тенденции к вытеснению неправленых ирмосов – смешение двух версий перевода продолжается здесь также в XIII–XIV вв. Чрезвычайно интересным исключением в этом отношении является ситуация в Бел, где почти повсеместно приводятся полные тексты, которые, как правило, представляют первоначальную версию перевода. По крайней мере в октябрьской части, которую я просмотрел подробно, ирмосы всех гласов представлены только в неправленых версиях.[46]

Эта черта Бел проливает дополнительный свет на рабочую гипотезу, которую я высказал несколько лет назад, пытаясь объяснить присутствие разночтений в ирмосах древнейших новгородских миней. Суть гипотезы состоит в предположении о том, что разные версии ирмосов существовали уже ко времени перевода миней и что переводчики включали их в свой перевод в том виде, в котором находили их в своих ирмологиях. Эта гипотеза может вызвать определенные сомнения, поскольку предполагает довольно большую степень "толерантности" переводчиков – как–то естественнее ожидать в первоначальном переводе миней скорее единство ирмосов, чем смешение разных версий. Именно такое представление подтверждает и однородность октябрьской части Бел – или, по крайней мере, так может казаться на первый взгляд. Однако Бел в самом деле не позволяет решить вопрос окончательно, поскольку не исключено, что первоначальная версия перевода ирмосов появилась в октябрьской части рукописи в результате работы позднейшего компилятора – например, того, который старался заменить инципиты полными текстами ирмосов. В таком случае можно себе представить, что инципит с отредактированным зачалом компилятор заменил неправленым ирмосом, потому что в его источнике были представлены именно первоначальные версии перевода. Другими словами – пока нельзя исключать, что единство ирмосов в Бел является вторичным.

Итак, хотя вопрос о том, каким образом возникла ситуация, наблюдаемая в древнейших новгородских минеях, приходится пока оставить открытым, можно надеяться, что ответ на него будет получен после обработки всего корпуса ирмосов, представленных в минеях, октоихах, триодях и других гимнографических сборниках. Несомненно, что Бел как уникальный источник, содержащий большое количество полных текстов ирмосов в первоначальной версии перевода, займет в таком исследовании достойное место.

---

[46] Правда, в сентябрьской части, которую я пока последовательно не проверял, есть по крайней мере одно исключение. См. службу на 7 сентября, где в V песне канона читается исправленная версия перевода ирмоса.

RESUMÉ

Der Problematik der slavischen Hirmoi hat sich die Musikwissenschaft bereits seit langem gewidmet, aber eine systematische philologische Untersuchung fehlt bisher. Einer der Gründe ist vermutlich, daß die Hirmologien, auf die sich das Hauptaugenmerk konzentriert, als Quelle hinsichtlich philologischer Anforderungen einige Mängel aufweisen. Ein um vieles dankbareres Material stellen in dieser Hinsicht die Menäen dar, die den Wortlaut der Hirmoi schon vom 11. Jahrhundert an belegen, und im allgemeinen gibt es unverhältnismäßig mehr Menäen als Hirmologien.

Ein Verzeichnis der Hirmoi, die man in den slavischen Menäen des 11. - 12. Jahrhunderts für das ganze Jahr vorfindet, fehlt bisher, aber eine verläßliche Vorstellung davon, wieviele und welche Hirmoi es in den Menäen gibt, kann man sich auch auf der Grundlage der Bearbeitung des Materials für die Monate September bis Dezember bilden. Diese vorläufigen Beobachtungen zeigen, daß die Anzahl der in den Menäen belegten Hirmoi weder größer noch um ein Beträchtliches geringer ist, als die Anzahl der aus slavischen Hirmologien bekannten Hirmoi. Das hier vorgelegte Verzeichnis von 57 Hirmoi des 1. Tons entstand auf der Grundlage des Vergleiches von mehr als 300 Hirmoi-Einträgen aus Handschriften des 11. und 12. Jahrhunderts. In 10 Hirmoi wurden in den einzelnen Einträgen Abweichungen lexikalischer oder syntaktischer Art festgestellt, die man als Resultat bewußter redaktioneller Korrekturen interpretieren kann. In 5 Hirmoi, in denen solche Korrekturen schon für das 11. Jahrhundert belegt sind, spiegeln sich deutlich die Spuren der ältesten Etappe des Redigierens wieder. (Die Veränderungen an Texten von 5 weiteren Incipits sind vermutlich spät entstanden und werden deswegen hier nicht berücksichtigt).

Die Analyse der Incipits zeigt die Notwendigkeit, sich dem vollständigen Text der Hirmoi zuzuwenden, der in jüngeren Handschriften belegt ist. Man kann schlußfolgern, daß die älteste Etappe der Redigierung der Hirmoi nicht nur die Incipits betrifft, sondern daß in den Menäen bis zum 14. Jahrhundert zwei Versionen der slavischen Hirmoi-Übersetzung existierten, die zu derselben wortgetreuen Übersetzung gehören, aber sich dennoch im Ausmaß der Befolgung des Prinzips der Wortwörtlichkeit grundsätzlich unterscheiden. In der einen wird dieses Prinzip weniger konsequent eingehalten, in der anderen sind die Abweichungen vom griechischen Wortlaut beseitigt. Aufgrund dessen kann man die erste Version als die ältere bezeichnen, da die zweite eine redigierte Fassung des Textes darstellt. In den Analysen wird die ältere Version vom Belgrader Menäum Bel (bekannt auch unter dem Kürzel SANU 58) repräsentiert, die neuere wiederum vom Novgoroder Hirmologion und dem Hirmologion von Hilandar. Beide Versionen der slavischen Hirmoiübersetzung kann man in südslavischen und ostslavischen Menäen finden, aber es gibt dennoch einen entscheidenden Unterschied: auf ostslavischem Gebiet hielt sich

die ursprüngliche, freiere Übersetzungsversion nur bis zum Ende des 11. Jahrhunderts, danach wurde sie völlig durch die redigierten Texte ersetzt. Bei den Südslaven sind beide Versionen auch noch im 13. und 14. Jahrhundert vermischt. Von daher verdient das bereits erwähnte Bel, in dessen Oktoberteil ausschließlich Hirmoi der älteren Übersetzungsversion vorkommen, besondere Aufmerksamkeit.

Приложение:

Инципиты ирмосов 1–го гласа в славянских минеях XI–XII вв.[47]

ПЕСНЬ I

(1) **лютꙑ работꙑ:·**

T,C-10.12., T-9.12.-1[48]

(2) **помогъшоумѫ:·**

Я-17.10.

(3) **пѣснь побѣдьноую:·**

T,C-8.12.-2, Я-21.11., T,C-9.12.-2, T,C-15.12., T,C-20.12.-1, T,C-20.12.-2, T,C-28.12.-1

(4) **спсе̄ люди чюдо:·**

T,C-25.12.-2

(5) **стълъпъмь огньнъмь:·**

Я-15.9., T,C-6.12.-2

(6) **твоѧ десница:·**

Я-30.11., *Пм-12.5.[49]

твоѧ побѣдителнаѧ:·

---

[47] В корпусе инципитов ирмосы представлены – наподобие традиционных ирмологиев – раздельно по песням. В рамках песен ирмосы расположены в азбучном порядке. Каждый инципит сопровождается ссылками на каноны, в которых цитируется соответствующий ирмос. В ссылках сначала указывается рукопись (три Ягичевы минеи обозначены сокращением *Я*, Путятина минея – сокращением *Пм*, минея РГАДА 97 - *Т*, минея Син 162 - *С*) и далее дата, под которой помещен канон (сокращение Отц обозначает службу на неделю свв. Отец, предшествующую Рождеству Христову). В тех случаях, когда в одной службе помещено несколько канонов, вслед за датой указывается также порядковый номер, позволяющий точнее определить, какой из них имеется в виду.

Инципиты приводятся по самой полной записи, имеющейся в материале, которая в перечне источников всегда цитируется на первом месте. Знак * перед ссылкой означает, что по самой записи нельзя однозначно определить, к какой версии запись инципита принадлежит, но тем не менее она была причислена мною к определенной группе на основании прямых или косвенных данных. Незначительные орфографические отклонения и явные ошибки писцов особо не отмечаются, однако в некоторых случаях в примечаниях оговариваются специфические явления такого рода. Если в записях инципита обнаружены версии с лексическими или синтаксическими разночтениями, то под тем же порядковым номером приводятся наиболее полные инципиты всех таких версий с соответствующими ссылками на параллельные записи.

[48] В С-9.12.-1 другой ирмос, дописанный более поздней рукой.

[49] В рукописи читается: **твоѧ побѣдителнаѧ десница:·**, но последние две слова написаны позже по подчищеному.

Я-7.10., Я-17.9., Я-13.10., Я-31.10., Т,С-18.12, Т,С-21.12.-1

(7) х҃съ ражаєтсѧ:

Т,С-Отц-2, Т,С-24.12.-2, Т,С-25.12.-1

ПЕСНЬ II

(1) видите видите:

Я-15.9.

ПЕСНЬ III

(1) да оутвьрьдить сѧ ср̂ц:

Т,С-8.12.-2, Я-15.9., Т,С-9.12.-2, С-28.12.-1[50]

(2) камъı иже не кл:

Т,С-20.12.-1, Т,С-20.12.-2

(3) приди на пѣниⷦ:

С-25.12.-2

приди къ пѣн:

Т-25.12.-2

(4) пьрвовѣчномоу:

Т,С-10.12., Т,С-9.12.-1, Т,С-Отц-2, Т,С-24.12.-2, Т,С-25.12.-1

(5) оутвьрженик ми бжди:

С,Т-15.12.[51]

(6) оутвьрди мѧ х҃е:

Я-17.10., С-6.12.-2[52]

(7) оутвьрди сѧ ср҃дце:

Я-21.11., Т-6.12.-2[53], Т-28.12.-1[54]

(8) кдинъ съвѣдъıи:

Я-13.10., Я-30.11., Пм-12.5.[55], Я-17.9.[56], Я-7.10.[57], Я-31.10.[58], Т,С-18.12., Т,С-21.12.-1

ПЕСНЬ IV

(1) гороу тѧ бл҃гдтью б҃жиею:

Я-30.11., Я-17.9., Я-7.10., Я-13.10., Я-31.10., Пм-12.5., Т,С-18.12., Т,С-21.12.-1

---

[50] В Т-28.12.-1 другой ирмос с похожим зачалом. Различие между рукописями, очевидно, возникло в результате ошибки. Ср. ирмос **оутвьрди сѧ**.

[51] В Т-15.12. **оутвьржено ми:**

[52] В С-6.12.-2 на месте **мѧ** стоит **мене**; в Т-6.12.-2 другой ирмос с похожим зачалом. Различие между рукописями, очевидно, возникло в результате ошибки. Ср. ирмос **оутвьрди сѧ**.

[53] В С-6.12.-2 другой ирмос с похожим зачалом. Различие между рукописями, очевидно, возникло в результате ошибки. Ср. ирмос **оутвьрди мѧ**.

[54] В С-28.12.-1 другой ирмос с похожим зачалом. Различие между рукописями, очевидно, возникло в результате ошибки. Ср. ирмос **да оутвьрьдить сѧ**.

[55] В Пм-12.5. **кдинъıи съвѣдъı:**

[56] В Я-17.9. **кдинъ и съ:**

[57] В Я-7.10. **кдинъ и съвѣ:**

[58] В Я-31.10. **кдино и съвѣ:**

(2) д҃хъмь предъзьрѧ:·
Я-21.11., Т,С-8.12.-2, Т,С-15.12., Т,С-9.12.-2, Т,С-20.12.-1, Т,С-20.12.-2
(3) жьзлъ ис корене:·
Т,С-10.12., Т,С-9.12.-1, Т,С-Отц-2, Т,С-24.12.-2, Т,С-25.12.-1
(4) разоумѣхъ:·
Я-17.10.
(5) рода земьна о:·
Т,С-25.12.-2[59]
(6) оуслышахъ г҃и:·
Я-15.9., Т,С-6.12.-2, Т,С-28.12.-1

ПЕСНЬ V

(1) б҃ъ сы мира оц҃ь:·
С,Т-9.12.-1, Т,С-10.12., Т,С-Отц-2, Т,С-24.12.-2, Т,С-25.12.-1
(2) из нощи дѣло ѡмраченъı:·
С,Т-25.12.-2
(3) озари нашь оумъ:·
Я-15.9., Т,С-6.12.-2
(4) ѿ нощи оутрьнюю:·
Я-17.10.
(5) просвѣщьи сиꙗн:·
Я-30.11., Я-17.9., Пм-12.5., Я-7.10., Я-13.10., Я-31.10., Т,С-18.12., Т,С-21.12.-1
(6) свѣтьлъıи намъ:·
Я-21.11., Т,С-28.12.-1[60]
(7) твои миръ дажь:·
Т,С-8.12.-2, Т,С-15.12., Т,С-9.12.-2, Т,С-20.12.-1, Т,С-20.12.-2

ПЕСНЬ VI

ПЕСНЬ VII

(1) аврамлѣ дѣти въ:·
Я-17.10.
(2) вьсѣхъ [...]:·
С,*Т-25.12.-2[61]
(3) иже въ пламене:·
Я-15.9.
(4) отроци въ блазѣ:·
Т,С-10.12., Т,С-Отц-2, Т,С-24.12.-2, Т,С-25.12.-1

---

[59] В С-25.12.-2 **рода земльна:·**
[60] В списке Т краткая форма прилагательного: **свѣтьлъ.**
[61] В С-25.12.-2 верхняя часть листа повреждена; в Т-25.12.-2 в издании нет соответствующего листа (на его месте повторно напечатан л. 191об.), но можно предполагать, что здесь имеется тот же ирмос, что и в С-25.12.-2.

(5) пещь сп҃се орошаше сѧ:

Я-21.11.

(6) соущихъ въ пещ:

Т-15.12., Т-9.12.-2, Т-20.12.-1, Т-20.12.-2[62], Т-28.12.-1[63]

ꙗкоже въ пещїи отр:

Т,С-8.12.-2, С-15.12., С-9.12.-2, С-20.12.-1, С-20.12.-2, С-28.12.-1[64]

(7) тебе пещь в҃це ра:

Я-7.10., Я-17.9., Я-31.10., Я-13.10., *Пм-12.5.[65]

тебе мъıсльноую:

С,Т-21.12.-1, Я-30.11.[66], Т,С-9.12.-1, Т,С-18.12.

(8) ꙗко въ громьнѣїи пещ:

Т,С-6.12.-2

ПЕСНЬ VIII

(1) въ пещерѣ дѣти и҃ли:

Я-13.10., Я-17.9., Я-31.10., *Пм-12.5.[67]

въ пещи дѣти їл҃ѧ:

Я-7.10., Я-30.11., Т,С-18.12., Т,С-21.12.-1

(2) въ пламени огньнѣ:

Я-17.10.

(3) поютъ т҃ѧ вои а҃нг҃лъ:

Я-15.9., Т,С-6.12.-2,

(4) ѥгоже оужасают с:

Т,С-9.12.-2, Т,С-15.12., Т,С-20.12.-1, Т,С-20.12.-2

ѥгоже трепещоуть:

Я-21.11., Т-8.12.-2[68]

ѥгоже боıать сѧ:

С-8.12.-2[69]

(5) оутробоу неопал:

Т,С-25.12.-2

(6) пѣсословесьн:

С-28.12.-1[70]

хвалословесьникъ:

Т-28.12.-1[71]

---

[62] В Т-20.12.-2 **соущаꙗ въ п:**

[63] В списке С текст инципита во всех приведенных канонах отличается, ср. **ꙗкоже въ пещїи отр:**

[64] В списке Т текст инципита во всех приведенных канонах, кроме 8.12.-2, отличается, ср. **соущихъ въ пещ:**

[65] В рукописи разборчиво видно только слово **тебе**, далее текст не читается.

[66] В Я-30.11. на месте **тебе** форма **т҃ѧ**.

[67] В рукописи читается **въ пещи дѣти**, но **и** v slove **пещи** дописано по подчищенному позже.

[68] В списке С текст инципита отличается, ср. **ѥгоже боıать сѧ:**

[69] В списке Т текст инципита отличается, ср. **ѥгоже трепещоуть:**

[70] В списке Т текст инципита отличается, ср. **хвалословесьникъ:**

(7) чюдо превелиѥ:·

Т,С-10.12., Т,С-9.12.-1, Т,С-Отц-2, Т,С-24.12.-2, Т,С-25.12.-1

ПЕСНЬ IX

(1) живоприꙗтны и:·

Т-6.12.-2[72]

живоносны и҆ток:·

Т,С-9.12.-2, Т,С-15.12., Т,С-20.12.-1, Т,С-20.12.-2, С-6.12.-2[73]

(2) образъ твоего ч:·

Я-17.9., Я-7.10., *Пм-12.5.[74]

образъ чистааго:·

С,Т-10.12., Я-13.10., Я-31.10., Я-30.11., Т,С-18.12., Т,С-21.12.-1

(3) подобаше нам:·

Т,С-25.12.-2

(4) радоуи сѧ д҃вамъ:·

Я-17.10.

(5) сътвори дьрь:·

Я-15.9.

(6) свѣтоносьнъ:·

Я-21.11., Т,С-8.12.-2[75], Т,С-28.12.-1

(7) таиньство стран:·

Т,С-9.12.-1, Т,С-Отц-2, Т,С-24.12.-2, Т,С-25.12.-1

Использованная литература

БОГДАНОВИЋ,1978: БОГДАНОВИЋ, Д., *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI – XVII века).* [=Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. I. одељење. Књ. XXXI.] Београд 1982.

ВЕЛИМИРОВИЧ, 1960: VELIMIROVIĆ, M., *Byzantine Elements in Early Slavic Chant: the Hirmologion.* (Monumenta Musicae Byzantinae, Subsidia. Vol. IV. Pars Principalis.) Copenhagen, 1960.

ВЕЛИМИРОВИЋ, 1966: ВЕЛИМИРОВИЋ, М., Структура старословенских музичких ирмолога. In: *Хиландарски зборник.* 1. Ур. Г. Острогорски. Београд 1966, с. 139-161.

ВЕЛИМИРОВИЧ, 1980: VELIMIROVIĆ, M., Heirmologion. In: *The New Grove Dictionary of Music and Musiciants.* Ed. by S. Sadie. London – New York – Hong Kong 1980 (Repr. 1995). Vol. 4, c. 447-448.

---

71 В списке С текст инципита отличается, ср. **пѣснословесьн:·**

72 В списке С текст инципита отличается, ср. **живоносны и҆ток:·**

73 Список С во всех канонах приводит последовательно краткую форму прилагательного **живоносьнъ.**

74 В рукописи читается **образъ ч҆тго р҃ж**, но последние два слова дописаны по подчищенному позже.

75 В Т **свѣтоносныи**, в С **свѣтоносьныи.**

ВЕЛЛЕС, 1949: WELLESZ, E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford 1949.

ЕВСТРАТИАДИС, 1932: ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, Σ., *Εἱρμολόγιον*. Chennevières-sur-Marne, 1932.

КОШМИДЕР, 1952 и сл.: KOSCHMIEDER, E., *Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. I, II, III.* [=Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Neue Folge. Heft 35, 37, 45.] München 1952, 1955, 1958.

КРИСТИАНС, 2001a: *Die Notation von Stichera und Kanones im Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach der Hs. GIM Sin. 162. Verzeichnis der Musterstrophen und ihrer Neumenstruktur* zusammengestellt von DAGMAR CHRISTIANS. [=Abhandl. d. Nordrhein–Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 108; Patristica Slavica, Bd. 9, hrsg. von H. Rothe] Wiesbaden 2001.

КРИСТИАНС, 2001б: CHRISTIANS, D., *Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember – slavisch – griechisch – deutsch; nach ostslavischen Handschriften des 12. Und 13. Jahrhunderts mit einem Glossar griechisch – slavisch.* [=Patristica Slavica, Bd. 8. Hrsg. von H. Rothe] Wiesbaden 2001.

КРИСТИАНС, 2002: CHRISTIANS, D., Altbulgarische Hymnen in der ostslavischen Menäentradition. In: *Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen.* Hrsg. von H. ROTHE. [=Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik, Bd. 43. Hrsg. von P. THIERGEN] München 2002, c. 77-91.

ЛЕВЫ, 1978: LEVY, K., The Earliest Slavic Melismatic Chants. In: *Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry.* Ed. CH. HANNICK. [=Monumenta Musicae Byzantinae. Vol. VI. Subsidia]. Copenhagen 1978, s. 197–210.

МАТЕЙКО, 2003: MATEJKO, Ľ., Вопросы исследования древнейшей славянской гимнографии. (Ирмосы: разночтения и история текста.) In: XIII. medzinárodný zjazd slavistov v Ľubľane. Príspevky slovenských slavistov. Bratislava 2003, c. 21-48.

МАТЕЙКО, 2004: MATEJKO, Ľ., *Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu.* Bratislava, 2004.

МОКРЫ, 1957: MOKRÝ, L., *Hudobná paleografia.* Bratislava 1957.

МОМИНА, 1992: МОМИНА, М. А., Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. In: *Труды Отдела древнерусской литературы*, XLV, 1992, с. 200-219.

МУРЬЯНОВ – СТРАХОВ, 1998, 1999, 2000: *Путятина минея на май.* Подг. текста М. Ф. МУРЬЯНОВА; ред., пред. и комм. А. Б. СТРАХОВА. In: *Palaeoslavica* (Cambridge, MA). VI/1998, с. 114-208; VII/1999, с. 136-217; VIII/2000, с. 123-221.

НИКОЛОВА, 1999: НИКОЛОВА, С. – ЙОВЧЕВА, М. – ПОПОВА, Т. – ТАСЕВА, Л., *Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог.* София 1999.

ОЛЬГА, 1998: ОЛЬГА (ВОЛОДИНА), монахиня, *Музыкальная культура Византии.* Москва, Сретенский монастырь 1998.

ПОПОВ, 1998: ПОПОВ, Г., Канон за Рождество Христово от Константин Преславски. In: *Palaeobulgarica*, XXII, 1998, 4, с. 3-26.

РОТЕ, 1993: *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts. Facsimile der Handschriften CGADA f. 381 Nr. 96 und 97.* Hrsg. von H. ROTHE und E. M. VEREŠČAGIN. Köln - Weimar - Wien 1993.

РОТЕ, 2000: *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts. Teil 5: Facsimile der Handschrift Sin 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM).* Hrsg. von H. ROTHE. [=Abhandl. d. Nordrhein-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 106.] Wiesbaden 2000.

СК, 1984: *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв.* Москва 1984.

СМОЛЕНСКИЙ, 1976: *Stepan Vasil'evič Smolenskij: Paläographischer Atlas der altrussischen linienlosen Gesangnotationen.* Unveränderte Offsetnachdruck mit Einleitung und Kommentar von JOHANN VON GARDNER. München, 1976.

ТОНЧЕВА, 1981: ТОНЧЕВА, Е., *Манастирът Голям Скит - школа на „Болгарский роспев". Скитски „Болгарски" ипмолози от XVII-XVIII в.* 1, 2. София 1981.

ФИЛАРЕТ, 1902 (1995): *Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви* Филарета Гумилевского, Архиепископа Черниговского. С.–Петербург 1902[3] (Reprint Свято–Троицкая Сергиева Лавра 1995).

ФРАГМЕНТА, 1957: *Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica. B. Hirmologium.* [=Monumenta Musicae Byzantinae. Vol. V. P. Principalis. Ed. C. HØEG, H. J. TILLYARD, E. WELLESZ una cum Archimandrita Cryptaeferratae. Praef.] Copenhagen 1957.

ХАННИК, 1978: HANNICK, CH., AUX ORIGINES DE LA VERSION SLAVE DE L'HIRMOLOGION. IN: *Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry.* Ed. Ch. HANNICK. [=Monumenta Musicae Byzantinae. Vol. VI. Subsidia]. Copenhagen 1978, c. 5–120.

ХАННИК, 1985: HANNICK, CH., Текстолошки развитак ирмоса у старословенским литургијским рукописима. In: *Методије Солунски. 885–1985.* Београд 1985, с. 39–44.

ХАННИК, 1989: HANNICK, CH., Das Hirmologion in der Übersetzung des Methodios. In: *Международен симпозиум в чест на 1100 години от смъртта на св. Методий.* I. София 1989, с. 109-117.

ХРИСТОВА, 1982: *Български ръкописи от XI до XVIII век запазени в България. Своден каталог. Том I.* Съст. Б. ХРИСТОВА, Д. КАРАДЖОВА, А. ИКОНОМОВА. София 1982.

ЦЕЙТЛИН, 1986: ЦЕЙТЛИН, Р. М., *Лексика древнеболгарских рукописей X-XI вв.* София 1986.

ЯГИЧ, 1886: ЯГИЧ, В., *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г.* [=Пам. древнерусск. языка I.] С.-Петербург 1886.

ЯГИЧ, 1900: JAGIĆ, V., *Zur Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache.* Zweite Hälfte. [=Denkschriften der K. Akad. d. Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Classe. Band XLVII.] Wien 1900.

Древнеславянский Октоих: реконструкция его состава и структуры

Мария Йовчева
София

Как термин, называющий литургическую книгу, Октоих служит родовым понятием для всех сборников, содержащих церковные песнопения для будничного богослужения, разграничивая их от сборников для праздников подвижного и неподвижного кругов церковного года.[1] Репертуар в нем помещается в восьми идентично построенных группах; все тексты данной группы исполняются на одном гласе византийского церковного пения, а группы идут одна за другой, следуя естественному порядку гласов византийской восьмигласной системы. В стандартной версии Октоиха каждая из групп содержит службы одной недели на одном гласе, начиная с воскресной службы 1-го гласа.

В современной практике богослужение для каждого дня имеются точно определенные посвящения. Вполне естественно воскресное богослужение прославляет Христово Воскресение, а также и св. Богородицу, но вечерние, или ночные части включают и репертуар св. Троице. Для будничных дней в литургической практике сформировались два круга седмичных памятей (их можно условно разделить на первый и второй). Первый круг таков: службы понедельника и вторника имеют покаянное содержание, службы среды и пятницы посвящены Кресту, четверга – апостолам, а субботы – Всем Святым. Вторая модель седмичных упоминаний следующая: службы понедельника предназначены для бесплотных сил, вторника – Иоанна Предтечи, среды и пятницы – св. Богородицы, четверга – св. Николая Мирликийского, а субботы – упоминания усопших. Этой иерархизации кругов соответствует и четкое разграничение частей службы в отношении того, песнопения для какой из обеих памятей помещаются на них: стиховные стихиры и седальны приурочены

---

[1] Нужно уточнить, что термин Октоих применяется для трех основных понятий: 1) музыкальной системы восьмигласия; 2) организации гимнографического репертуара в восьми идентичных группах, в которых все тексты данной группы исполняются согласно мелодии определенного гласа византийской восьмигласной системы, а группы следуют одна за другой в определенном порядке; 3) книги, которые содержат тексты, упорядочены таким образом (см.: A. CODY, The Early History of the Octoechos in Syria, *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, C. 89-112).

только к первой, а стихиры на „Господи воззвах", утренние каноны и блаженны допускают песнопения для обеих памятей (однако, в ранней практике стихиры на „Господи воззвах" предназначены только для второй памяти).

Современный Октоих, также как и остальные гимнографические книги, является продуктом долгой эволюции, причем в нем сходятся традиции нескольких византийских архитипов. На протяжении многих столетий в рукописной практике книга бытовала в многобразных формах в отношении состава, структуры и охвата материала (*в Приложении I представлены варианты Октоиха в зависимости от построения по жанровому или литургическому принципу и от полноты его состава*). Вот почему, прежде чем обратиться к начальной истории славянского Октоиха, нужно выяснить византийский контекст, в котором он появляется и рассмотреть состояние его греческого аналога второй половины IX и X вв., прослеживая несколько уровней структуры – посвящения седмичных дней, конкретный набор песнопений, способ организации гимнографического материала. Этим временем датируются и древнейшие свидетели развития рассматриваемого сборника: кодексы *Sin. gr. 776, 778, 779, 781+782, 793, 794, 824, Crypt. Δ.γ.XII* и *Δ.γ.XIV*, но с архаическими протографами связаны и ряд гроттафератских списков XI–XIII вв., а также и более поздние грузинские октоихи (*источники даны в конце статьи*). Известно, что это переломная эпоха для византийской гимнографии, так как песенно-церковные сборники находятся в процессе значительных перемен, но самые важные тенденции в развитии Октоиха очерчены в работах гимнологов.[2]

---

[2] В исследовании использованы следующие работы: Е. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, Κανόνες τῆς Παρακλητικῆς (Πρὸς κριτικὴν ἔκδοσιν τῶν ἀνεκδότων καὶ ἐλλιπῶς ἐκδεδομένων)', *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 39-40 (1972-1973), С. 253-274; С. HANNICK, Le texte de l'Oktoechos. Dimanche-Office selon les huit tons, *La prière des églises de rite Byzantin* 3, Chevetogne 1972, С. 37-60; С. HANNICK, Die byzantinischen liturgischen Handschriften, *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends.* Gedenkschrift des Kölner Schnütgen–Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin. Bd. 2, Köln 1991, С. 33-40; О. КРАШЕНИННИКОВА, Древнерусские Октоихи XIV века и проблема типологии гимнографических рукописей, *Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв.* Сб. 5, Москва 1992, С. 301-315; О. КРАШЕНИННИКОВА, Октоих и Параклит, *Герменевтика, древнерусской литературы.* Сб. 6/2, Москва 1994, С. 398-406; О. КРАШЕНИННИКОВА, Древнерусский Октоих конца XII – начала XV века и его отношение к византийскому Октоиху, *Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты.* Москва 1996, С. 37-45; И. ЛОЗОВАЯ, Типология древнерусских Параклитов и их отношение к действующему литургическому уставу, *Церковное пение в историко-литургическом контексте: Восток – Русь – Запад* (= *Гимнология* 3), Москва 2003, С. 64-73; И. ЛОЗОВАЯ, О системе пения седмичных канонов Октоиха в ранней литургической традиции, *Византия и Восточная Европа. Литургические и музыкальные связи.* К 80-летию доктора Милоша Велимировича (= *Гимнология* 4), Москва 2003, С. 52-68; М. ЙОВЧЕВА, *Солунският октоих в контекста на южнославянските октоиси до XIV век* (=*Кирило-Методиевски студии* 16), София 2004, С. 9-15; над октоихами

Укажем на основные признаки, характеризующие состав византийских сборников на будничное богослужение.

Во-первых, это незакончившееся формирование системы седмичных памятей, из которых относительно определенными оказываются только посвящения воскресных дней, составляющие старинное ядро Октоиха, и чествования первого круга будничных служб. Для последних уже показано, что их систему выработал Феодор Студит в своих трипеснцех для седмичных дней Поста, позднее ее затвердил Климент Студит, а потом ее усвоил Иосиф Песнописец.[3] Второй круг памятей, однако, еще не приобрел своего завершенного и унифицированного вида – до XII-XIII вв. он допускал проникновение чествований под влиянием сильно развернутых местных культов в различных церковных центрах.[4] Тогда как службы для понедельника и вторника сближают почти все ранние источники в упоминаниях соответственно бесплотных сил и Иоанна Крестителя, то последования для остальных дней показывают отклонения.[5] Эту неустановленность второго круга седмичных памятей нужно специально подчеркнуть, так как через нее можно объяснить тематический выбор древнеболгарских книжников в отношении оригинального (непереводного) репертуара для будничного богослужения.

Во-вторых, византийские списки показывают большие отличия в конкретном наборе песнопений для одной и той же службы. В результате активного гимнотворчества на протяжении приблизительно трех столетий, к концу IX в. накопился разнообразный и избыточной материал как из мелких гимнов, так и из отдельных канонов или даже циклов, имеющих одно и то же литургическое предназначение. Это положение касается не только песнопений для второго круга седмичных памятей, но и таковых для первых посвящений, а также и воскресных канонов. Авторство циклов, сохранившихся и в нынешней версии Октоиха, принадлежит или приписывается разным поэтам: покаянные каноны, каноны Кресту, Всем святым, Иоанну Предтече, св. Николаю Мирликийскому и некоторые бо-

---

Синайского монастыря „Св. Екатерины" и Гроттаферраты сделаны собственные наблюдения.

[3] И. КАРАБИНОВ, *Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов*, Санкт-Петербург 1910, С. 131-133, 144-145, 147-148, 162-163.

[4] См. и выводы в работе О. КРАШЕНИННИКОВОЙ, К истории формирования седмичных памятей Октоиха, *Богословские труды*. Сб. 32. Москва 1996, С. 260-268.

[5] Например, несмотря на то, что самым распространенным для среды является чествование св. Богородицы, *Sin. gr. 778* содержит и восьмигласный комплект св. Николаю, а октоих солунского происхождения № 637 Греческой Национальной библиотеки (XIII в.) в Афинах – каноны св. Димитрию (информация об этой рукописи предоставлена нам коллегой Верой Цачевой, которой мы выражаем благодарность); в службах для четверга *Sin. gr. 778* отдает предпочтение памяти Иоанна Златоуста вместо св. Николая; в службах для пятницы в *Sin. gr. 778* отмечается память сорока мучеников; на субботу обычно назначены заупокойные каноны, но в *Sin. gr. 779,* кроме них, находится и третий канон из цикла мученику Феодору.

городичные каноны созданы Иосифом Песнописцем;[6] каноны бесплотным силам, апостолам, заупокойные и отдельные богородичные каноны считаются делом Феофана Начертанного,[7] воскресные, крестовоскресные и ряд богородичных канонов традиционно атрибутируются Иоанну Дамаскину и Козьме Маюмскому.[8] Рядом с этими циклами, однако, распространялись и другие, написанные разными авторами, а нередко один поэт, побывавший в разных церковных центрах, создавал несколько произведений для одного и того же воспоминания (в этом отношении наиболее яркий иллюстративный пример – творчество Иосифа Песнописца).[9] Кроме того, в рукописной практике нередко цикличность восьмигласных канонов одного автора нарушается появлением канонов другого поэта в отдельных гласах. По причине изобилия гимнографического материала в честь Божьей матери и из-за отсутствия его циклизации и связанных с ней акростихов, указывающих порядок гласа в каждом каноне, самой большой пестротой отличается состав богородичных канонов, формирующих почти для каждого списка специфический набор.[10] Относительно унифицированными являются только отдельные циклы песнопений для воскресной службы, чье распространение, помимо Октоиха, связано и со списками Стихираря: воскресные, альфавитные и восточные стихиры

---

[6] Г. ΜΠΕΚΑΤΩΡΟΣ, Παρακλητική, *Θρησκευτική καὶ ἠθική ἐγκυκλοπαιδεία*. Τ. 10, Ἀθῆναι 1967, Στλβ. 34-36; Ε. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, *Ἰωσὴφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον*, Ἀθῆναι 1971, С. 187-201.

[7] Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, *Ποιηταὶ καὶ ὑμνογράφοι τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Τ. 1/11. *Θεοφάνης ὁ Γραπτός*, Ἐν Ἱεροσολύμοις 1940 (Ἀνατύπωσις ἐκ τῆς Νέας Σιὼν), С. 789-791, 809-812, 815-818; Г. ΜΠΕΚΑΤΩΡΟΣ, Παρακλητική, Στλβ. 34-36.

[8] Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, *Νέα Σιών* 26 (1931), С. 732-735; 27 (1932), С. 28-33; Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, Κοσμᾶς Ἱεροσολυμίτης ὁ ποιητὴς ἐπίσκοπος Μαϊουμᾶ, *Νέα Σιών* 28 (1933), С. 217-218, 257-272, 330-338, 400-406; Г. ΜΠΕΚΑΤΩΡΟΣ, Παρακλητική, Στλβ. 33-34; Θ. ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, *Κοσμᾶς ὁ Μελωδός. Βίος καὶ ἔργο* (=*Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 28), Θεσσαλονίκη 1979, С. 195-200; Ε. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, Κανόνες τῆς Παρακλητικῆς, С. 259-272; См. и библиографический обзор у J. SZÖVÉRFFY, *A Guide to Byzantine Hymnography*. P. 2 (= *Medieval Classics: Texts and Studies* 12), Brookline – Mass. and Leyden (Brill) 1979, С. 10-11, 14-16.

[9] Известно, например, по два восьмигласных цикла канонов для четверга (апостолам) и для понедельника (бесплотным силам), один из которых написан Иосифом, а другой создан Феофаном (см.: Е. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, *Ἰωσὴφ ὁ Ὑμνογράφος*, С. 87-201; Е. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, Κανόνες τῆς Παρακλητικῆς, С. 259-265). Октоишные каноны, которые не находятся в печатной версии книги, представлены и в следующих работах: Е. ΠΑΠΑΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ᾀσματικῶν κανόνων*. I. *Κανόνες Μηναίων*, Ἀθῆναι 1996, №№ 186, 188, 189, 193, 200, 202, 205, 207; D. GETOV, Incipitarium for the Apparently Unedited Liturgical Canons, as Contained in the Greek Manuscripts kept in Bulgarian Libraries, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, Terza serie, 1 (2004), С. 93-114.

[10] См., например: Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, *Θεοτοκάριον*. Α′ (=*Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 7–8), Chennevières-sur-Marne 1931; E. FOLLIERI, *Un Theotocarion Marciano del sec. XIV* (*cod. Marciano cl. I, 6*), Roma 1961; Ε. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, Κανόνες τῆς Παρακλητικῆς, С. 266-272; для славянской практики см. наблюдения М. Йовчевой (М. ЙОВЧЕВА, Гимнографическое наследие Кирилло-Мефодиевских учеников в русской книжности, *Древняя Русь* 8 (2002), С. 108-109; М. ЙОВЧЕВА, *Солунският октоих*, С. 131-142, 156-165).

(дело Иоанна Дамаскина или вообще ранних поэтов иерусалимского поколения),[11] воскресные кондаки и икосы, которые ученые относят к творчеству Романа Сладкопевца и степенные антифоны, приписываемые Феодору Студиту.[12] Меньшую вариативность показывают и стихиры, и седальны для первых будничных памятей, которые также считаются наследием иерусалимской (палестинской) эпохи в развитии гимнотворчества.[13]

Что касается организации византийского Октоиха, то на протяжении IX–XI вв. этот сборник характеризуется интенсивным реформированием, направленным на поиски удачных для практического приложения способов расположения песнопений. Все-таки списки свидетельствуют о том, что на данном этапе уже существуют кодексы, чей состав и функции отвечают современному пониманию этой гимнографической книги. Самые регулярные варианты в византийской книжности – это изборный Октоих и Параклитик, которые нередко составляли две отдельные части одного кодекса, как, например, в рукописи *Sin. gr. 776, 778, 780, 824* и т.д. Видно также, что оба варианта находились на разной степени своего сложения. В отличие от относительно установленных по своему макросоставу изборных октоихов, Параклитик очень активно развивался. Отдельные его списки рассматриваемого периода несут, с одной стороны, следы предшествующей стадии, когда употреблялись авторские сборники.[14] С другой стороны, из-за недостатков подобных составов для непосредственной литургической практики уже происходит тенденция к антологизации циклов разного происхождения, причем очерчиваются два основных этапа. Первый этап характеризируется тем, что отдельные составы все еще стояли в обособленных частях: группа воскресных канонов + группа будничных Иосифа Песнописца для первых памятей + группа канонов для вторых памятей. Например, следы такой организации можно найти в октоихе *Crypt. Δ.γ.XI*, состоящемся из двух основных частей: первая содержит в богослужебном порядке некоторые циклы канонов Иосифа для первых памятей, а вторая – циклы канонов для вторых памятей. Сходное состояние отражает и кодекс *Crypt. Δ.γ.I.*, но в нем добавлена еще одна группа – воскресных канонов. Второй этап, начинавшийся в X в., отме-

---

[11] Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, Ὁ ἅγιος Ἰωάννης, 28 (1933), С. 15-25; Г. ΜΠΕΚΑΤΩΡΟΣ, Παρακλητική, Стлб. 31-34; см. и библиографический обзор у D. PETROVIĆ, *Osmoglasnik u muzičkoj tradiciji južnih Slovena.* 1, Beograd 1982, С. 21-31.

[12] Г. ΜΠΕΚΑΤΩΡΟΣ, Παρακλητική, Стлб. 31-34.

[13] О. КРАШЕНИННИКОВА, К истории формирования, С. 262-263; см. также и рассуждения И. КАРАБИНОВА об иерусалимском происхождении некоторых стихир для богослужения великопостных седмиц, где процитированы отдельные песнопения, общие для Триоди и Октоиха (И. КАРАБИНОВ, *Постная Триодь*, С. 114-115, 120-121).

[14] Подобное предположение высказано в работе Е. Томадакиса, который на основе гроттаферратских источников очерчивает два типа служб (см.: Е. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ Κανόνες τῆς Παρακλητικῆς, С. 256-272). На следы этого периода в списках Триоди обращает внимание И. Карабинов (см.: И. КАРАБИНОВ, *Постная Триодь*, С. 205-214).

чен тенденцией систематизировать песнопения по их функциям и помещать каноны на свои места в рамках службы дня. Эту более развитую стадию иллюстрируют, например, рукописи *Sin. gr. 779* и *Crypt. Δ.γ.VI.* В некоторых случаях стремление накопить весь наличный для данной службы материал ведет к весьма крайним формам, например, в *Sin. gr. 778* помещены три канона для каждого дня, а в известном грузинском октоихе *№ 38* (восходящем к протографу 1093-го г.) в будничных службах находятся от 3 до 6-и канонов.

Основной задачей нашего исследования является реконструкция макросостава и структуры древнейшего славянского Октоиха. Известно, что как агиографические, так и другие источники о деятельности Кирилла и Мефодия и их учеников не предоставляют сведений о составлении Октоиха.[15] Эта скудность фактов является одной из причин, порождающих активную дискуссию о времени появления славянского сборника для будничного богослужения. Некоторые гипотезы относят его к моравской миссии, считая, что там он был использован в сокращенном варианте (типов Шестоднева или одноканонных октоихов).[16] В своей работе мы придерживаемся мнения тех ученых – в основном литургистов, которые, несмотря на то, что расходятся в своих представлениях о литургической практике данного периода, почти единодушно подвергают сомнению совершение славяноязычного богослужения для будничных дней по византийскому монастырскому обряду.[17] Однако конкретные факты в пользу этого тезиса в связи с Октоихом будут приведены при выяснении отдельных проблем.

Исследование основывается на данных славянских староизводных октоихов,[18] древнейшие из которых отстоят приблизительно на два века от начала проникновения книги в славянский мир (*источники представлены в конце*). Большой надежностью при разработке поставленной задачи

---

[15] Нужно уточнить, что сведение летописца Нестора в Повести временных лет о переводе Октоиха Кириллом и Мефодием не считается достоверным.

[16] Все гипотезы рассмотрены М. Йовчевой (см.: М. ЙОВЧЕВА, *Солунският октоих*, С. 17-26). К ним можно добавить и более поздние публикации С. Темчина (см.: С. ТЕМЧИН, Этапы становления славянской гимнографии (863 – около 1097 года). Ч. 1, *Славяноведение* 2004, 2, С. 18-53; Этапы становления славянской гимнографии (863 – около 1097 года). Ч. 2, *Славянский мир между Римом и Константинополем* (= *Славяне и их соседи* 11), Москва 2004, С. 53-94.

[17] См.: V. PERI, Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia, *Archivum Historiae Pontificiae* 26 (1988), С. 56-67; Б. ЧИФЛЯНОВ, Богослужебният чин, преведен от св. братя Кирил и Методий в началото на тяхната мисия, *Годишник на Духовната академия* XXII (1972-73), 4, С. 224-285; А. ПЕНТКОВСКИЙ, Лекционарии и четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях, *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. Приложение 1, Санкт-Петербург 1998, С. 37.

[18] В докладе используется утвердившийся в болгарской науке термин «староизводный Октоих», применяемый к тем спискам, службы которых отражают композиции до литургической реформы, связанной с введением Иерусалимского устава.

отличаются более поздние болгарские списки того типа, который по тексту и по составу связан с архаической традицией, а также и русские октоихи из Софийского собрания РНБ, так как доказано, что они в меньшей степени редактированы по тексту и составу, чем списки Синодальной типографии РГАДА и Синодального собрания ГИМ.[19]

Начнем с реконструкции основных компонентов состава древнеславянского Октоиха. В сущности, изложение следует условному разделению книги на части согласно истории ее формирования.

Исходя из важного места воскресных служб в системе богослужения, можно принять, что они присутствовали в древнеславянском Октоихе (*см. Приложение* II.2a). Уже установлен и тот факт, что славянские октоихи отражают архаическую версию воскресных песнопений – почти в каждом из восьми гласов содержатся знакомые только по греческим рукописям каноны, в заголовках которых указаны имена Иоанна Дамаскина и Козьмы Маюмского.[20] Кроме того, древнеславянский Октоих включал полный ряд вечерних и утренних воскресных стихир (их количество 56), восемь специальных стиховных стихир (по одной для каждого гласа), и, наверное, часть альфавитных стихир и догматиков; восемь воскресных тропарей (по одному для каждого гласа) с соответствующими богородичными, а также седальны, степенные антифоны и блаженные тропари. Поскольку эти воскресные песнопения имеют более широкую литургическую значимость, чем остальная часть репертуара Октоиха, известно, что они включаются и в богослужение воскресных дней циклов Великого поста и Пятидесятницы, их ранний перевод косвенно подтверждается также и архаическими списками других гимнографических сборников. Например, в Битольской триоди конца XII в. (№ 38 Библиотеки Болгарской Академии Наук) текст воскресных песнопений не испи-сан, а литургические указания воскресных служб регулярно содержат только заметки для исполнения стихир, седальнов, тропарей и канонов, например: сѣ:: вь:⌐ (л. 11a14); ноу: на бь гь: тро: вь:... н поемь: ка: вь: н крт҃в: гл: г: на хвате га:⌐ стн: вь и крто҃у: гл: г: (л. 49об19-22) и т.д.

Невыясненным остается вопрос о том, входили ли в этот начальный состав восточные стихиры (греч. ἀναστάσιμα ἀνατολικά), которые в богослужении следуют воскресным стихирам на вечерни и утрени, а включаются также и в воскресенье вечером (их количество 4 + 4 + 3 для каждого гласа), поскольку связанные с ними факты не позволяют однозначно интерепретировать вопрос о времени их перевода (*поэтому они не включены в приложение)*. С одной стороны, некоторые данные, пре-

[19] И. ЛАЗОВАЯ, О системе пения, С. 59.

[20] М. ЙОВЧЕВА, Гимнографическое наследие, С. 109-110; О. КРАШЕНИННИКОВА, Гимнографическое наследие Климента Охридского в рукописной традиции древней Руси, *XIII Международный съезд славистов. Литература, культура и фольклор славянских народов.* Доклады российской делегации, Москва 2002, С. 11-12.

имущественно филологического и музыкологического характера, порождают сомнение относительно их присутствия в начальном варианте. Они, во-первых, отличаются собственной традицией в византийской книжной и певческой практике,[21] и, во-вторых, за некоторыми исключениями, не находятся в списках изборных октоихов, отражающих самую архаичную организацию стихирарного материала во время его проникновения на славянскую почву (*см. ниже*), а в славянской книжности впервые в полном комплекте они засвидетельствованы в богослужебно построенных болгарских кодексах второй половины XIII в. С другой стороны, нельзя исключить предположение, что их перевод осуществлен в древнеболгарскую эпоху, поскольку существуют обстоятельства, не противостоящие возможности включения этих гимнов в раннюю славянскую литургическую практику. Так, например, хотя и частично, они все-таки засвидетельствованы в отдельных южнославянских изборных октоихах (*Вен 46*, *Увар 521*). Кроме того, восточные стихиры широко распространяются в определенном типе греческих музыкальных сборников (с нотированным репертуаром), содержащих и материал из Октоиха, начиная с их самых архаических списков X и XI вв.[22]

На основе типологии списков византийского Октоиха с песнопениями для богослужения на будничные дни ученые показали, что его древнеславянский аналог объединял две версии: древнеболгарскую – состоящую преимущественно из произведений Климента Охридского, посвященных только вторым седмичным упоминаниям, и византийскую (точнее, константинопольскую), с песнопениями для первых памятей будничных дней (*см. Приложение* II.1; *циклы отмечены полужирным шрифтом*). [23] По акростихам с именем автора установлено, что Клименту Охридскому принадлежат следующие восьмигласные циклы канонов и связанные с ними стихиры (по 3 для каждого гласа): цикл Иоанну Предтече на вторник, цикл ап. Петру и Павлу на четверг и два богородичных цикла на среду и пятницу.[24] Однако, все еще трудно сказать, существуют ли два полных отдельных авторских набора богородичных канонов, так как идентификация этих оригинальных песнопений исключительно затрудняется большой вариативностью репертуара в честь Божьей матери. Нужным дополнением к этому оригинальному составу служат и два пе-

---

[21] P. Di Salvo, Considerazioni sugli Sticherà del vespero e delle laudi dell' októechos bizantino della domenica, *Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967), C. 161-175; C. Hannick, Le texte de l'Oktoechos, C. 44-47.

[22] См.: D. Petrović, *Osmoglasnik*, C. 24-27, 55-56.

[23] О. Крашенинникова, Гимнографическое наследие, С. 6-11; И. Лазовая, Типология древнерусских Параклитов, С. 67-70.

[24] М. Йовчева, Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха, *Palaeobulgarica* XXIII (1999), 3, С. 3-30; О. Крашенинникова, Три канона из Октоиха Климента Охридского (Неизвестные страницы древнеславянской гимнографии), *Славяноведение* 2000, 2, С. 29-41.

реводных комплекта Феофана Начертанного – бесплотным силам для понедельника и заупокойных канонов для субботы (за исключением канонов 3-го и 7-го гласов, не принадлежащих к циклу этого поэта). В древнеболгарскую версию Октоиха входят и два цикла молебных канонов св. Троице: первый – дело Климента Охридского, а второй - анонимный, с фразовым акростихом в каноне 8-го гласа, о котором предполагается, что создан Константином Преславским.[25] Имеется также и ряд анонимных троичных стихир с фразовым акростихом, чье авторство также приписывается тому же самому болгарскому книжнику.[26] Распространение троичных канонов ограничено в южнославянских списках, связанных с Эвергетидским уставом – там они указаны „на агрннннн“ (например, в рукописях *КМ172*, *Гильф 26*, *Белг, Хл 135*), но все еще не выяснен вопрос, где конкретно они исполнялись в древнеболгарской литургической практике. Наверное, их включали в какую-то вечернюю службу на воскресные дни, близкую к повечерию.

По-видимому, древнеболгарские произведения для Октоиха возникли во время становления славяноязычного богослужения и масштабной церковно-строительной деятельности на территории Первого Болгарского царства. Отдельные тропари и стихиры содержат недвусмысленные намеки о том, что, следуя практике своих византийских коллег,[27] болгарские книжники творили восьмигласные циклы для новопостроенных или возобновленных храмов, прославляя их патронов и покровителей. Так, например, текст канона Иоанну Предтече 4-го гласа насыщен упоминаниями о светлом храме святого и мольбами защитить свою церковь и поющих в ней людей. Таким же образом открытая А. ТУРИЛОВЫМ[28] память об освящении болгарской церкви (по мнению русского ученого, дворцового храма или архиепископского собора) в честь св. Петра подсказывает о возможной связи между созданием репертуара первоапостолу для четверга с этим важным событием. Наверное, оригинальные восьмигласные комплекты употреблялись в будничном богослужении данной церкви, а впоследствии, – в согласии с механизмом, известным из византийской практики, распространялись посредством рукописных октоихов и на богослужение остальных храмов.

Если включение гимнографии для памятей второго круга в древнеславянский Октоих не вызывает разногласий, благодаря ее преимущественно оригинальному происхождению, то не так обстоит дело с переводом песнопений для памятей первого круга. Уже высказано мнение, что, в ос-

---

[25] М. ЙОВЧЕВА, Новооткрити произведения, С. 20-24.

[26] К. ИВАНОВА, „Боже мой, Троице милостива, помогни ми“ (Фразов акростих от края на IX–X в.), *Palaeobulgarica* XXVII (2003), 3, С. 3-17.

[27] О византийской практике см.: И. КАРАБИНОВ, *Постная Триодь*, С. 155.

[28] А. ТУРИЛОВ, Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцеслова в эпоху Первого царства), *Palaeobulgarica* XXIII (1999), 1, С. 14-34.

новном, ученики Кирилла и Мефодия не переводили константинопольских поэтов, а своим творчеством дублировали их гимны.[29]

Насколько обязывают литургические потребности, стиховные стихиры и седальны, а, по всей вероятности, и седмичные блаженны нужно было перевести (*см. Приложение* II.2б). Как уже выяснилось, некоторые части службы требуют гимнов только для первой памяти дня, и, прежде всего, это вечерние и утренние стиховные стихиры и седальны. Известно также, что эти песнопения, датируемые ранней палестинской эпохой, служат в качестве музыкального образца для выполнения множества седальнов и стихир не только в службах Октоиха, но и в минейных и триодных, где они обычно цитируются инципитами. Кроме того, часть из них (мученичных, богородичных, покаянных, заупокойных стихир и седальнов) необходима, чтобы пополнять службы для подвижных и неподвижных праздников, а также и некоторые чинопоследования частного богослужения. В этом аспекте аргументы о раннем переводе стихир для первых памятей предоставляют два из глаголических памятников классического корпуса, относимых к концу X – началу XI в. В чине вечерни из новонайденной части Синайской псалтыри содержатся указания для исполнения стиховных стихир (ст҃хрѫ противѫ денъı), допускающих предположение, что эти песнопения нужно было взять, – в зависимости от праздника, либо из триодного или минейного репертуара, либо из Октоиха.[30] Данные находятся также и в архаических списках Триоди, например, литургические указания в Битольской триоди регулярно отсылают к Октоиху для заимствования завершающих мученичных и богородичных стихир:

> пото҃: ст҃хо: непоро҃:·⸗ въ аллгнѫ· сѣ҃: во ѡ҃: м҃: и поко: и ст҃омꙋ (л. 4а18-20); на хвалнте г҃а:· в охьтанцѣ:: м҃: и ст҃мꙋ ст҃н: гла҃: а҃: (л. 9а12); сла҃:· м҃:·⸗ мнцн гн҃н всѣко мѣсто ѿсвѣщаете:·⸗ и нн҃ѣ б҃: того гласа:⸗ ꙁнанте: прилагаѫ· м҃: понте: ѿ ѿхьтанка: до пѧ҃: лаꙁарева: стнхерѣ· противь гласоу҃:·⸗ (л. 14а25-30); сл҃: м҃: что вы наре҃: и нн҃ѣ б҃: (л. 19об.7); сл҃:: м҃:: г҃н аще не бнхо:·⸗ и нн҃ѣ б҃:⸗ (л. 24об.22); ст҃: въ ѡ҃:·⸗ (л. 29а15) и т.д.

К этим аргументам нужно добавить и тот факт, что ряды покаянных стихир и блаженных тропарей 4-го гласа в Великой ангельской схиме из глаголического Синайского евхология отражают, хотя и со споради-

---

[29] См. Л. Мошкова / А. Турилов, Неизвестный памятник древнейшей славянской гимнографии (канон Климента Охридского на Успение Богородицы), *Славяноведение* 1999, 2, С. 30-31; А. Турилов / Л. Мошкова, К оценке культурно-исторической ситуации в Болгарии X в. (на материале богослужебных текстов), *Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего Средневековья*, Москва 2001, С. 112-113).

[30] См. Е. Велковска, Денонощното богослужение в Синайския евхологий, *Palaeobulgarica* XXIV (2000), 4, С. 25-34.

ческими архаизмами,[31] ту же самую версию текста, которая находится и в старших списках Октоиха, например:

покаянная стихира 4-го гласа

Синайский евхологий (л. 83об.24-22)	*Гильф26* (л. 75об.15-20)
Кто троуждаѩ сѧ· і пририцѩ къ пристанищю семоу не спаетъ сѧ· іли кто плача сѧ і припадаѩ· къ врачеви семоу· не оувалоуетъ сѧ· съдѣтелю всѣмъ· і бали недоужънꙑмъ гі· дажи до конца· не погꙑбнѫ спи мѧ:~	Кто троужаѥ се и пририцѥ· кь ѿтишню семоу не спсеть се· или кто плаче се и припадаѥть· кь врачев'т'воу семоу не оуврачоуѥть се· сьдѣтелю в'сач'скыимь· и врачоу недоуж'нимь· ги даже до кон'ца не погиб'ноу спси ме·:~

стихира св. Богородице 4-го гласа

Синайский евхологий (лл. 85а24-85об3)	*Заг* (л. 54об.11-14)
Радоуи сѧ благодѣтьнаа стаа бце дѣво· тобоѭ бо намъ истѣкаѭть лоучьшаа· невѣсто чиста і нескврънаа· із неѩже роди сѧ праведъное слънце· хъ бъ имѣѩи велиѭ милость:~	Раи сѧ ѡбрадованнаа бце дво· тобоѧ бо намъ истѣкаать лоучшаа· невѣсто чта и нескврьннаа· из неѧже роди сѧ намъ праведное слнце хъ бь ншь· имѣа велиа мло:~

троичный тропарь блаженн 4-го гласа

Синайский евхологий (л. 86а15-22)	*Бит* (л. 70об.)
Ѡца же и сна. і дха в'си прѣстааго. единомѫдрьно вѣрьнии. славословимъ. достоино молаще сѧ. единъство бжства. вь трехъ сѫще оупостасехъ. несъмѣсьно прѣбѫдѫще. просто нераздѣльно. і непристѫпьно. імьже отъ мѫкꙑ избавлени бꙑваемъ:~	Оца же и сна и прѣстаго дха. вьси ѥдиномѫдрьно славословимъ. достоино млаще са. ѥдинъство бжства вь триѥхъ сѫщтвѣхъ. несмѣсно прѣбѫдѫще. просто и нераздѣлно и непристѫпно. им'же мѫкы в'си избавлени бываѥмъ:·~

Вопреки мнению об ограниченном преимущественно произведениями иерусалимского поколения гимнографов охвате переводов Кирилло-Мефодиевских учеников, ряд фактов подсказывает, что эта констатация не касается Октоиха и что восьмигласные циклы Иосифа Песнописца для первых памятей будничных дней проникают еще в древнеболгарскую эпоху.[32] Во-первых, это филологические аргументы.

---

[31] СМ. R. NAHTIGAL, *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik.* II Del, *Tekst s komentarjem.* Ljubljana 1942, 256–267.

[32] Этого мнения придерживаются почти все исследователи славянского Октоиха (см.: Н. LUNT, On Slavonic Palimpsests, *American Contributions to the Fourth International Congress of Slavicists,* The Hague 1958, С. 205-206; О. КРАШЕНИННИКОВА, Гимнографическое наследие, С. 3-14; М. ЙОВЧЕВА, *Солунският октоих*, С. 189-193).

1. Данные каноны находятся в полном или сокращенном виде во всех южнославянских староизводных октоихах, начиная с древнейшего болгарского Ленинградского палимпсеста.[33]

2. Языковые особенности славянских текстов не подтверждают наличия более древнего пласта, состоящего только из части материала (это касается и остатков моравского слоя). Западнославянские лексические элементы и яркие архаизмы, например, оказываются неравномерно разбросанными в разных частях служб по разным спискам.[34]

3. Заметно также влияние переводных текстов на древнеболгарские – например, каноны ап. Петру (и Павлу) Климента Охридского целиком основаны на простой образности и повторяемости ограниченного набора евангельских рефлексов, характерных для апостольских канонов Иосифа, с которыми они совмещаются в службах на четверг в староизводных источниках. Логично принять, что как раз в процессе перевода древнеболгарские книжники вырабатывают славянские средства для передачи образов, топосов и формул, являющихся нормативными для создания гимнографического текста, чтобы потом применять их в своем творчестве.

4. Таким подтверждением являются и убедительные заключения Г. Попова о составлении Постной триоди. Болгарский исследователь считает, что Константин Преславский параллельно с созданием своих циклов трипеснцев переводил и трипеснцы Климента Студита для тех же самых служб.[35]

Во-вторых, подобное предположение имеет и литургическую поддержку – согласно объяснению А. Пентковского,[36] перевод богослужебных текстов происходил почти одновременно с созданием оригинальных, так как в действительности переводные элементы составляли решетку, в которую вмещалось славянское литургическое творчество.

Итак, архаические славянские источники предоставляют следующие циклы канонов для первых памятей (*см. Приложение* II.1): для понедельника и вторника – покаянные Иосифа Песнописца (за исключением канонов 2-го и 3-го гласов для понедельника и вторника и 3-го гласа для вторника), для среды и пятницы – крестные Иосифа, для четверга – апостольские Иосифа и для субботы – анонимный цикл пророкам и мученикам.[37] При этом нужно добавить, что в некоторых архаических октоихах

---

[33] См.: H. Lunt, On Slavonic Palimpsests, С. 196-197, 205-206; М. Йовчева, *Солунският октоих*, С. 109-189.

[34] И. Добрев, Климентовото химнографско творчество и Октоихът, 1080 години от смъртта на св. Наум Охридски, София 2000, С. 108-111; Ѓ. Поп-Атанасов, *Кичевскиот октоих. Македонски споменик од XIII в.*, Скопје 2000, С. 58-64.

[35] Г. Попов, *Триодни произведения на Константин Преславски* (= *Кирило-Методиевски студии* 3), София 1985, С. 108-114.

[36] Это мнение высказано А. Пентковским в его докладе на настоящей конференции.

[37] Недавно для этого цикла существовало предположение, что он относится к древнеболгарскому наследию, но мы с коллегой Дорофеем Гетовым нашли его греческие соответствия в октоихах Синайского монастыря „Св. Екатерины“ и Центра византино-сла-

обнаружен и один покаянный канон Климента Охридского 6-го гласа с акростихом клнм в 9-й песни.[38] Но, поскольку он, во-первых, не принадлежит к полному восьмигласному оригинальному циклу, и, во-вторых, распространяется и в заупокойном чине в евхологиях[39], более вероятно предположение об его первоначальном предназначении для частного богослужения.

Если таким образом очерченный состав для будничного богослужения систематизировать с точки зрения происхождения канонов, то получается следующая статистика. Из 14-и циклов 4 или 5, – в зависимости от числа богородичных комплектов, представляют собой оригинальное творчество Климента Охридского; один древнеболгарский цикл с большой долей вероятности приписывается Константину Преславскому; 2 цикла связываются с Феофаном Начертанным – они сохранились и в печатных изданиях; 5 циклов принадлежит Иосифу Песнописцу (одного из них – для четверга, нет в современной версии Октоиха), и один, субботный, остается анонимным, хотя отдельные его каноны в некоторых греческих октоихах приписываютя Иосифу (он тоже отсутствует в печатной версии). Следовательно, можно обобщить, что из обильного византийского материала составители древнеславянского Октоиха выбрали или просто попали на такие греческие оригиналы, которые восходят к авторским сборникам Иосифа Песнописца, и, кроме того, пополнены некоторыми циклами Феофана Начертанного только для будничных памятей второго круга.

Этот состав, с известными правками, был в обиходе в болгарской, русской и сербской книжностях до появления новой версии Октоиха по Иерусалимскому уставу на Афоне в конце XIII – начала XIV в. Редактирования, которым он подвергался, сводились к его синхронизации с византийскими образцами через замену древнеболгарских или редких византийских на другие греческие гимны. Кроме того, при адаптации начального состава на русской почве из него был устранен ряд гимнов – например, целиком исчезли оба цикла оригинальных троичных канонов. По свидетельствам источников (как, например, русского параклитика *Тип 80*) видно, что до конца XII в. осуществилась актуализация этого начального состава, которая, наверное, началась в Преславе к середине X в. и была продолжена восточнославянскими книжниками. В результате этого появились переводы некоторых песнопений, имеющих соответствия в печатном издании: воскресных канонов, песнопений Иоанну Предтече Иосифа Песнописца для вторника, апостольских канонов Феофана и пес-

---

вянских исследований им. Ив. Дуйчева в Софии; в связи с этим готовится совместная публикация.

[38] Е. ФЕДОСКИНА, Покаянный канон Климента Охридского в составе древнеславянского Октоиха, *Вестник Московского университета.* Сер. 9. *Филология,* 2000, 3, С. 75-83.

[39] Информация о наличии списка канона в евхологиях предоставлена коллегой А. Туриловым, которому мы выражаем благодарность.

нопений св. Николаю Иосифа Песнописца на четверг; большие перемены также наступили в составе богородичных песнопений (*см. Приложение* II.1).

По отношению к способу кодификации начального состава можно принять, что архетип древнеславянского Октоиха был организован в двух взаимно дополняющихся вариантах: в Параклитике, где были собраны каноны, и Изборном октоихе, включившем мелкие песнопения (стихиры для памятей первого круга, седальны, и, по всей вероятности, блаженны). На эту макроструктуру указывают следующие факты. Во-первых, оба варианта типологически родственны греческим спискам периода возникновения древнеболгарской литургической книжности: как раз тогда и завершилось их относительное обособление в византийской практике. Во-вторых, следы начального расположения мелких гимнов сохранились в отдельных службах при стихирах, седальнах и блаженных – в них очерчивается устойчивое для всех списков ядро. Здесь можно привести некоторые примеры, касающиеся различных песнопений. Например, из седальнов воскресной службы 7-го гласа видно, что одни и те же песнопения (см. *Приложение IIв; песнопения отмечены полужирным шрифтом*) следуют в одном и том же порядке во всех староизводных источниках. В такой последовательности данные гимны находились в общей группе в изборных октоихах (как, например, в болгарском *Бит* и сербском *Вен 46*, а в *Соф 122* те же самые песнопения появляются в обратном порядке); она сохранилась при дальнейшем перемещении на их богослужебные места в литургически построенных южнославянских списках (*Крсб, Сол, КМ172*), а также и в русских шестодневах (*Вен 37*). Сходную картину показывают и другие ряды песнопений.[40]

Особого внимания в рассматриваемом аспекте заслуживает важный вопрос, относящийся к уточнению макроструктуры древнеславянского Октоиха: были ли оба варианта соединены в одном кодексе по модели древнейших греческих списков (как, например, в рукописях *Sin. gr. 776, 778*). Сохранившиеся славянские источники архаического типа не свидетельствуют о существовании подобных составов: единственный октоих, содержащий в обособленных частях оба варианта – *Увар 521*, принадлежит к более позднему этапу развития славянского Октоиха.

Если в принципе композиция славянского изборного Октоиха ясна, она очень похожа на строение греческих источников того же самого типа, то уточнение структуры древнейшего Параклитика является нелегкой задачей. В византийской книжности этот вариант развивался до XIII в., и поэтому трудно представить конкретную форму, в которой появился его славянский аналог. В связи с этим возникает основной вопрос о том, каким способом каноны для обеих памятей были размещены – либо они выделены в два параклитика, либо собраны в одном, где составляли са-

---

[40] См. например: М. Йовчева, *Солунският октоих*, Табл. № 46, 51 и др.

мостоятельные разделы (сборник Иосифа Песнописца обособлен от сборника Климента Охридского, дополнен канонами Феофана), либо, что менее вероятно, соединены в службах на каждый день. Пока еще трудно выяснить поставленную проблему, так как даже самые старшие славянские октоихи отражают более поздний этап в способах распределения и распространения канонов.

Представления ученых расходятся в уточнении времени появления славянских октоихов с двумя отдельными канонами в службах на будничные дни. Существует мнение, что объединение циклов для обеих памятей в одном кодексе и появление двухканонных параклитиков наступило на Руси под влиянием более позднего типа студийского устава с неосаваитскими чертами.[41] Однако, оно не согласуется с сохранившимися свидетелями, так как, судя по двуканонному составу болгарского Ленинградского палимпсеста, уже в конце XI в. древнеславянский Параклитик был кодифицирован в качестве сборника канонов для памятей обоих кругов, написанных не самостоятельно, а песнь за песнью в пределах службы для каждого будничного дня.[42]

В отношении распределения материала в древнеславянском Октоихе возникают и другие вопросы, относящиеся к тому, в каком из обоих типов помещались некоторые песнопения. Во-первых, это касается молебных (подобных) стихир, исполнявшихся в будничные дни вечером на „Господи, воззвах“ и посвященных второй памяти дня, большинство которых считается делом древнеболгарских поэтов. Здесь заключения не могут опираться на византийскую традицию, поскольку, в отличие от славянских изборных октоихов, греческие представители этого варианта не включают рассматриваемые стихиры. Высказано предположение, что в авторских экземплярах они стояли целиком после соответствующего цикла канонов. В славянских источниках следы подобного расположения не обнаружены, но о нем подсказывают два аргумента. Во-первых, акростих в каноне 8-го гласа из анонимного троичного цикла та молѣ прилежно бес прѣстанныа вместе с акростихом 24-х анонимных троичных стихир боже мон тронце милостиве помозѣ мн амнньъ формируют единое эпиграмматическое трехстишие, построеннное изосиллабическим ритмом;[43] и, во-вторых, параллель такой последовательности предоставляют архаические греческие триоди IX в.[44] Впоследствии молебные стихиры перемещались как самостоятельная группа в изборные Октоихи или на свои богослужебные места в южнославянские списки с литургическим строением. Трудно уточнить также, куда входили первоначально воскресные и

---

[41] И. ЛОЗОВАЯ, Типология древнерусских Параклитов, С. 64-73.

[42] Значимость этой особенности самого раннего славянского октоиха специально подчеркнул Х. Лант (см.: H. LUNT, On Slavonic Palimpsests, С. 206).

[43] См. К. ИВАНОВА, „Боже мои, Троице милостиве, С. 12-13.

[44] Например, *Vat. gr. 771*, на который специально обратил внимание И. Карабинов (И. КАРАБИНОВ, *Постная Триодь*, С. 206-207).

крестовоскресные каноны: в изборный Октоих или в Параклитик (в отдельную группу или на свои места в службе)? В их наборе прослеживаются различия между обоими славянскими вариантами (изборным Октоихом и Параклитиком) – намечаются две традиции в их распространении, но расслоение хронологических пластов является проблемой дальнейших текстологических поисков.

На основе изборных октоихов и параклитиков путем перестроения в славянской практике появились представители других разновидностей книги. С XIII в. под влиянием византийской книжности оба жанровых варианта вытесняются в балканских центрах актуальными сборниками с функциональной структурой, и поэтому число подобных рукописей незначительно – известно только четыре южнославянских списка изборного Октоиха и четыре Параклитика, причем, и это очень показательно, три из них палимпсесты. Из-за более консервативного характера русской богослужебной книжности оба жанровых сборника воспроизводились в ней вплоть до начала XVI в., и до этого времени литургически построенные полные октоихи не употреблялись. На русской почве впоследствии эти варианты служили для составления одноканонных параклитиков и служебных шестодневов, отдельные списки которых, хотя и следующие общей схеме, разнятся очень сильно в конкретном наборе песнопений. Архаические разновидности были использованы также и при сложении изборных октоихов расширенного состава, в которые, кроме групп мелких песнопений и воскресных канонов, были включены и выбранные на принципах Шестоднева каноны для будничных дней.

Итак, рассмотренные филологические, литургические, а также культурно-исторические данные позволяют обобщить, что в славянский мир Октоих проник в древнеболгарскую эпоху относительно полным составом. Именно этот начальный состав, вопреки неоднократным исправлениям под напором византийской книжности, остается на протяжении минимум четырех веков основным источником при формировании списков как южнославянских, так и русских гимнографических сборников на будничное богослужение.

Resumé

Die Hauptaufgabe dieser Untersuchung liegt in der Rekonstruktion des Makrobestandes und der Struktur der ältesten slavischen Oktoechos, die von den Schülern Kyrills und Methods nach ihrer Ankunft in Bulgarien zusammengestellt wurde. Die Arbeit stützt sich auf eine umfangreiche Auswahl bulgarischer, russischer und serbischer Abschriften des zu untersuchenden Sammelbandes, die auf das 11.-14. Jh. datiert werden. Es wird auch Material aus byzantinischen Oktoechos-Handschriften des 10.-13. Jh.s aus der Sammlung des Sinai-Klosters der hl. Katherina, und des Grottaferrata-Klosters herange-

zogen. Zur Lösung der Fragestellung wird eine komplexe Analyse durchgeführt, die sowohl die philologischen, als auch die liturgischen und kulturhistorischen Fakten berücksichtigt.

1. Bezüglich des Bestandes der altslavischen Oktoechos wurde gezeigt, daß sie drei grundlegende Versionen in sich vereinte: 1) die sonntägliche Version, mit den Hymnen für die Sonntagsgottesdienste; 2) die altbulgarische Version, die hauptsächlich aus den Werken von Kliment von Ochrid, ergänzt durch zwei Zyklen von Theophanes Graptos, besteht. Diese sind ausschließlich den sekundären Wochengedenken gewidmet; 3) und schließlich die konstantinopolitanische Version mit den Gesängen für die primären Wochengedenken, die hauptsächlich aus dem Schaffenswerk Josephs des Hymnographen stammen.

2. Bezüglich der Art der Kodifikation des beschriebenen ursprünglichen Bestandes kann man annehmen, daß der Archetyp der altslavischen Oktoechos in zwei einander ergänzenden Varianten organisiert war, die sich nach dem Genreprinzip unterschieden: in der Parakletike, in der die Kanones versammelt waren, und in der Auswahl-Oktoechos, die kleinere Hymnen enthielt, (Stichera für die primären Wochengedenken, Kathismata und Makarismata).

Das untersuchte Material läßt zusammenfassend erklären, daß die Oktoechos während der altbulgarischen Epoche in einer relativ vollständigen Zusammensetzung in die slavische Welt eintrat. Eben dieser Bestand blieb, trotz mehrfacher Korrekturen unter dem Einfluß des byzantinischen Schrifttums, im Laufe von mindestens vier Jahrhunderten (bis zum 14. Jh.) die Hauptquelle für die Gestaltung der Abschriften sowohl der südslavischen, als auch der russischen hymnographischen Sammelbände für den alltäglichen Gottesdienst.

Приложение I: варианты Октоиха и термины для их обозначения

Полный Октоих (собственно Октоих), греч. μεγάλη Ὀκτώηχος, Παρακλητική; построен целиком на основе литургического принципа. По составу будничных служб октоихи делятся на двуканонные и одноканонные, а последние могут включать канон в чистой форме или смешанный из тропарей обоих канонов дня.

Служебный Шестоднев содержит воскресные службы восьми гласов и по одной службе для каждого дня недели на различном гласе: для понедельника – 1-го гласа, вторника – 2-го и т.д., а для субботы – 6-го или 8-го гласа. Тогда как в южнославянской практике имеются скудные данные об использовании этого варианта, в русской книжности до XVI в. его распространение исключительно широко – обычно он составляет часть сводных богослужебных сборников, наиболее ранний из которых *Вен 37* восходит к концу XII – началу XIII в.

Изборный Октоих включает объединенные по жанру песнопения восьми гласов: в отдельные группы собраны воскресные и стиховные стихиры, молебные стихиры, седальны, блаженны и степенные антифоны.

Параклитик, согласно самому употребляемому значению в славянской книжности, содержит утренние каноны, упорядоченные по их богослужебному месту. Параклитики также делятся на двуканонные и одноканонные.

Приложение II

1. Состав канонов на будничное богослужение

день недели	восьмигласные циклы	день седмицы
воскресенье *ночные??*	**каноны св. Троице** (2 цикла): **древнеболгарский анонимный и каноны Климента Охридского**	
утренние	**воскресные и крестовоскресные каноны Иоанна Дамаскина и Козьмы Маюмского**	
	для памятей 1-го круга	для памятей 2-го круга
понедельник	покаянные каноны Иосифа Песнописца (*за исключением канонов 2-го и 3-го гласов*)	**каноны бесплотным силам Феофана Начертанного**
вторник	**покаянные каноны Иосифа Песнописца** (*за исключением канона 6-го гласа Климента Охридского*)	**каноны Иоанну Предтече Климента Охридского** // каноны Иоанну Предтече Иосифа Песнописца
среда	**каноны Кресту Иосифа Песнописца**	**? богородичные каноны Климента Охридского** // греческие каноны (разных поэтов)
четверг	**каноны апостолам Иосифа Песнописца** // каноны апостолам, приписываемые Феофану Начертанному	**каноны ап. Петру и Павлу Климента Охридского** // каноны св. Николаю Иосифа Песнописца

Пятница	**каноны Кресту Иосифа Песнописца**	**? богородичные каноны Климента Охридского** // греческие каноны (разных поэтов)
суббота	**анонимные греческие каноны пророкам и мученикам** // каноны Всям Святым Иосифа Песнописца	**заупокойные каноны Феофана Начертанного**

2а. Схема воскресной службы

Вечерня
стихиры на *„Господи, воззвах“* воскресные 3, богородичен гласа
***стиховные* стихиры** стиховная 1, альфавитные 1-2; богородичен/догматик
[повечерие??] молебные стихиры и каноны св. Троице
Утреня
воскресный тропарь на *„Бог Господ “* + богородичен
седальны: воскресные + богородичны
степенные антифоны
каноны: воскресный и крестовоскресный **[*седальны* (*после 3-й песни*)]** **кондак и икос** (*после 6-й песни*)??
Утренние стихиры воскресные 4
Литургия ***блаженные тропари***: воскресные + троичен, богородичен.

2а. Схема будничной службы

Вечерня **стихиры на** *„Господи, воззвах“* (для 2-й памяти)
***стиховные* стихиры** (для 1-й памяти) + мученичен, богородичен
Утреня **каноны** для одной или обеих памятей; **седальны** *после 3-й песни* (для 1-й памяти) + мученичен, богородичен
***хвалитные стихиры* // *стиховные* стихиры** (для 1-й памяти) + мученичен, богородичен
Литургия ***блаженные тропари*** для для обеих памятей + троичен, богородичен.

Приложение III: состав воскресных седальнов 7-го гласа

PaV	*Син19*	*Белг*	*КМ172*	*Сол*	*Крсб*	*Бит*	*Вен46*	*Соф122*	*Вен37*
после 1-й кафизмы					*после 3 п.*	*в начале общей группы седальнов 7-го гласа*			*в поле*
С1	С3	**С4**	**С4**	**С4**	**С4**	**С4**		**С**	**С4**
С2			**С1**	**С1**	**С1**	**С1**		**С3**	**С1**
				ИП					
Сбг1	Сбг3	Сбг		Сбг					
после 2-й кафизмы				*после 3 пес.*					
С3	С1		**С3**	**С3**	**С3**	**С3**		**С1**	**С3**
С4			**С**	**С**	**С**	**С**		**С4**	
		С2	**С2**	**С2**	**С2**	**С2**			**С2**
					ИП	*С*	*ИП*		
			Сбг			*в конце общей группы седальнов 7-го гласа*			
Сбг2	Сбг1		Сбг2	Сбг2		Сбг			Сбг
						Сбг2			
после 17-й кафизмы									
ИП	ИП		*ИП*						

Инципиты представленных песнопений

С1 жнӡнь вь гробѣ възлежааше *Сол*	ἡ ζωὴ ἐν τῷ τάφῳ ἀνέκειτο
С2 ӥспровргъ ада ӥ сьмрть трндневным сн погребеннемь *Сол*	τῇ τριημέρῳ ταφῇ σου σκυλεύσας τὸν θάνατον
С3 ӡнаменаноу гробоу *Сол*	ἐσφραγισμένου τοῦ μνήματος
С4 на гробь текошѫ жены *Сол*	ἐπὶ τὸ μνῆμα ἔδραμον Γυναῖκες
С прѣжде вьскрсенніа ӡапечѣтлѣвшѫ *Бит*	....
ИП їже нашъ ӡракъ прїемын *Син19* =	ὁ ἡμετέραν μορφὴν ἀναλαβὼν
С прнемы нашь ѡбраӡь *Сол*	
ИП оуснѫшѫ беӡакон'ннцн *Крсб*	....
Сбг1 распеншаго ѡ нас *Син19*	τὸν σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν
Сбг2 радун са прѣрадованнаа бце *Син19*	χαῖρε κεχαριτωμένη Θεοτόκε Παρθένε
Сбг плодъ твоего чрѣва *Сол*	ὁ καρπὸς τῆς γαστρός σου
Сбг3 ꙗко нмащн мать *Син19*	ὡς ἔχουσα τὸ συμπαθὲς καὶ τὸ ἔλεος[45]

[45] Начало богородичного цитируется по: H. FOLLIERI, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae.* Vol.V, Città del Vaticano 1966, C. 172.

Основные греческие источники

PaV Παρακλητικὴ ἤτοι ἡ μεγάλη Ὀκτώηχος, Ἐνετίησιν 1850.

Монастырь св. Екатерины на Синае[46]

Sin. gr. 776 (+ 1593), изборный Октоих и Параклитик, IX–X в.
Sin. gr. 777, Параклитик, XI в.
Sin. gr. 778, изборный Октоих и Параклитик, XI в.
Sin. gr. 779, изборный Октоих и Параклитик, X в.
Sin. gr. 780, изборный Октоих и Параклитик, XI в.
Sin. gr. 781+782, изборный Октоих и Параклитик, X–XI в.
Sin. gr. 794, Параклитик с добавлениями, 992-го г.
Sin. gr. 824, изборный Октоих и Параклитик, X в.

Монастырь Гроттаферрата

Crypt. Δ.γ.I, Параклитик, XI в.
Crypt. Δ.γ.III, изборный Октоих особого состава, XIII в.
Crypt. Δ.γ.V, изборный Октоих особого состава, XIII в.
Crypt. Δ.γ.VI, Параклитик, XI в.
Crypt. Δ.γ.XI, Параклитик, X в.
Crypt. Δ.γ.XII, Параклитик, X в.
Crypt. Δ.γ. XIII, изборный Октоих, XII в.
Crypt. Δ.γ.XIV, Параклитик, X–XI в.

Центр славяно-византийских исследований им. Ив. Дуйчева в Софии[47]

D. gr. 93, изборный Октоих особого состава и Параклитик, XIII в.
D. gr. 223, Октоих, XIII в.
D. gr. 360, Октоих, XII–XIII в.

Грузинские октоихи[48]

№ 38 Октоих № 93 Церковно-археологического музея в Тбилиси (протограф 1093 г.)
№ 39 Октоих № 576 Церковно-археологического музея в Тбилиси, XII в.

Основные славянские источники

Син19 Октоих особого состава, № 19 монастыря св. Екатерины на Синае, XIV в., болг.; новоизводный.
Син20 Параклитик, № 20 монастыря св. Екатерины на Синае, XIV в., болг.; новоизводный.

---

[46] Рукописи Синайского монастыря использованы по микрофильмам, сохраняющимся в архиве Библиотеки Болгарской Академии Наук в Софии.

[47] По описанию Д. Гетова (см.: A. GETOV, *Catalogue of the Greek Liturgical Manuscripts kept in the Library of the "Ivan Dujčev Centre for Slavo-Byzantine studies"* (в печати).

[48] По описанию К. КЕКЕЛИДЗЕ, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах*, Тифлис 1908, С. 395-399.

Староизводные октоихи

Параклитики

Ленинградский палимпсест, РНБ Q.п. I.64, XI–XII в., болг.

Барберинский палимпсест, Barb. gr. 388 Ватиканской библиотеки, XII–XIII в., болг.[49]

Битольские листки, XII–XIII в., болг.[50]

Тип 80 РГАДА Син. тип. 80, XII–XIII в., русский.

РНБ Соф. 125, XIV в., русский.

РНБ Соф. 127, XIV в., русский.

РНБ Соф. 128, XIV в., русский.

РГАДА Син. тип. 73, сер. XIV в., русский.

РГАДА Син. тип. 78, втор. пол. XIV в., русский.

РГАДА Син. тип. 79, втор. пол. XIV в., русский.

ГИМ Син. 419, 1369 г., русский.

ГИМ Син. 420, 1386 г., русский.

ГИМ Син. 421, XV в., русский.

ГИМ Син. 422, XV в., русский.

Шестодневы служебные

Вен 37 Cod. Slav. 37 Австрийской Национальной библиотеки, XII–XIII в., русский.

Арх 171 БАН Арх. комиссии № 171, XIV в., русский.

РГАДА Син. тип. 69, сер. XIV в., русский.

РГАДА Син. тип. 72, сер. XIV в., русский.

РГАДА Син. тип. 77, втор. пол. XIV в., русский.

РГАДА Син. тип. 46, втор. пол. XIV в., русский.

РГАДА Син. тип. 71, кон. XIV в., русский.

РГАДА Син. тип. 66, XIV–XV в., русский.

ГИМ Син. 431, XIV в., русский.

ГИМ Син. 431, XV в., русский.

Изборные октоихи

Бит Битольский, ХАНУ III. а. 45-46, сер. XIII в., болг.

Соф 122 РНБ Соф. 122, XIII в., русский.

Вен 46 Cod. Slav. 46 Австрийской Национальной библиотеки, XIV в., серб.

РГАДА Син. тип. 67, 1374 г., русский

РГАДА Син. тип. 74, XIV в., русский

РГАДА Син. тип. 75, втор. пол. XIV в., русский.

---

[49] По изданию А. Тотомановой (см. А.-М. ТОТОМАНОВА, Среднобългарските фрагменти в Барберинския палимпсест, *Palaeobulgarica* XX (1996), 1, С. 26-40.

[50] По изданию Иванова (см.: И. ИВАНОВ, *Български старини из Македония*, София 1931 (репринт 1972), С. 446-452.

Одноканонные октоихи

Струмишский, ГИМ Хлуд. 136, перв. пол. XIII в., болг.[51]
НБКМ № 554, XIII в., болг.
Заг Загребский, ХАНУ III.a.9., втор. пол. XIII в., болг.
КМ 989 НБКМ № 989, кон. XIII в., сербский.
9/N Синайского монастыря св. Екатерины, нач. XIV в., серб.[52]
Увар521 изборный Октоих и Параклитик, ГИМ Увар. 521, нач. в., серб.

Двуканонные октоихи

Белг Белградский, Рс 104 Народной библиотеки Сербии + 3 I 110 Музея Сербской православной церкви, сер. XIII в., болг[53].
Сол Солунский, НБКМ № 556 + 922, кон. XIII в., болг.
Хл 135 ГИМ Хлуд. 135, втор. пол. XIII в., болг.
Крсб Карансебешский, № 450 Библиотеки Румынской Академии Наук, XIII–XIV в., болг.
Гильф 26 РНБ Гильф. 26, XIV в., серб.
КМ172 НБКМ №172, XIV в., серб.

Использованные каталоги

Н. БУБНОВ / О. ЛИХАЧЕВА / В. ПОКРОВСКАЯ, *Пергаменные рукописи Библиотеки Академии наук СССР. Описание русских и славянских рукописей XI–XVI вв.*, Ленинград 1976.

А. ГОРСКИЙ / К. НЕВОСТРУЕВ, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*. Отд 3/1, Москва 1869.

А. ДЖУРОВА / К. СТАНЧЕВ / М. ЯПУНДЖИЧ, *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*, София 1985.

Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. Ч. 1–2. Москва, 1988.

арх. ЛЕОНИД, *Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова*. Ч. 1, Москва 1893.

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.), Москва 1984.

М. СТОЯНОВ / Х. КОДОВ, *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. III, София 1964

Б. ЦОНЕВ, *Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София*. Т. I, София 1910.

Б. ЦОНЕВ, *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. II, София 1923.

М. ЩЕПКИНА / Т. ПРОТАСЬЕВА / Л. КОСТЮХИНА / В. ГОЛЫШЕНКО, Описание пергаменных рукописей Государственного исторического музея. Ч. 2. Рукописи

---

[51] По изданию арх. Амфилохия (см.: арх. АМФИЛОХИЙ, *О самодревнейшем октоихе XI века югославянского юсового письма, найденном в 1868 г. А.Т.Гильфердингом в Струмнице*, Москва 1874.

[52] Рукопись использована по описанию И. Тарнанидиса (см.: I. TARNANIDIS, *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki 1988, C. 114-118.

[53] Рукопись издана Поп-Атанасовым (см. Ѓ. ПОП-АТАНАСОВ, *Кичевскиот октоих*, С. 77-274).

болгарские, сербские, молдавские, *Археографический ежегодник за 1965 г.*, Москва 1966, С. 273-309.

G. BIRKFELLNER, *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Wien 1975.

K. W. CLARK, *Checklist of Manuscripts in St. Catherine`s Monastery, Mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress, 1950*, Washington 1952.

P. PANAITESCU, *Catalogul manuscriselor Slavo-Române şi Slave din Biblioteca Academiei Române*. Vol. II, Bucureşti 2003.

A. ROCCHI, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano*, Tusculani 1883.

Древнерусские списки Студийского устава и проблема богослужения Древней Руси XI – XIII вв.

Елена В. Уханова
Москва

История возникновения древнейшего крупного общежительного монастыря на Руси и появление в нем первого устава освещена в источниках относительно хорошо. Из сообщения *Повести временных лет* о начале Киево-Печерского монастыря под 1051 г. известно, что при князе Изяславе (1054 – 1068) и втором игумене монастыря Варлааме по благословению основателя, преп. Антония, первые печерские монахи построили наземную церковь над своею пещерою. Вскоре они обратились к преп. Антонию со словами: «отче, братия умножается, а хотеле быхом поставити монастырь». Для этих целей преп. Антоний получил от великого князя Изяслава землю (всю «гору» Печерскую), а игумен Варлаам и братия поставили ограду, церковь и кельи. «Оттоле начаша звати манастырь», – подытоживает летописец.[1] В *Житии преп. Феодосия Печерского*, ставшего игуменом вслед за Варлаамом, сооружение наземного деревянного монастыря и церкви приписывается самому Феодосию и датируется 1062 г.[2] *Повесть временных лет* также прославляет Феодосия как основателя общежительного монашества на Руси и сообщает, что в начале его игуменства в монастыре было лишь 20 иноков. Благодаря же преп. Феодосию, «совокуплятися нача многы чрьнорисцы и совокупи братии числом 100. И нача искати правила чернечьскаго». В свите киевского митрополита Георгия, пришедшего из Константинополя, прибыл студийский монах Михаил, который имел список *устава Студийского монастыря*. Этот список Феодосий «исписа и устави в манастыри своем», «от негоже монастыря прияша вси монастыри устав по всем монастырем».[3] *Житие Феодосия Печерского* по-иному представляет приобретение первого списка монастырского устава:

---

[1] ПСРЛ. *Ипатьевская летопись*. М., 1998. Т. II. Стб. 146-147.

[2] *Житие преп. Феодосия, игумена Печерскаго, списание Нестора* (по харатейному списку Московского Успенского собора) / Изд. Попов А.Н. // ЧОИДР. 1879. Кн.1. Л.12.

[3] ПСРЛ. Т.II. Стб. 148.

> Феодосий «посла единого от братия в Константин град к Ефрему скопцу [бывшему иноку Печерской обители, впоследствии епископу Переяславскому – Е.У.], да весь *устав Студийского монастыря* исписав прислет ему... он же весь устав манастырский исписав и посла его к блаженному отцу нашему Феодосию».[4]

Эти две разные версии введения *Студийского устава* в практику Киево-Печерской лавры до сих пор не были удовлетворительно объяснены в историографии. В лучшем случае признавалось, что оба события имели место, в худшем – одна из версий игнорировалось или признавалась позднейшей интерполяцией.[5] Лишь в датировке этого события царит относительное единство – около 1062 г., согласно *Житию Феодосия*. С еще большим единодушием исследователи оценивают суть происходящего – источники сообщают нам о введении на Руси студийского богослужения. А.М. ПЕНТКОВСКИЙ даже расширенно толкует эти сообщения как перевод на Руси всего комплекта студийского богослужебных книг (служебного *Евангелия, Апостола, Паремийника, Псалтыри, Миней, Октоиха, Триодей,* других певческих и четьих сборников),[6] соответствующих новому уставу. Однако, на наш взгляд, все перечисленные выводы нуждаются в доказательствах и серьезной корректировке.

Во-первых, датировка заказанного Феодосием перевода *Студийского устава* нуждается в уточнении. Ни один из источников не говорит нам о том, что Феодосий приобрел его немедленно после избрания игуменом в 1062 г. Более того, летописец пишет, что только после умножения братии в пять раз (с 20 до 100 иноков) Феодосий пришел к выводу о необходимости поиска устава. Согласно летописи, он был обретен у студийского монаха из свиты митрополита Георгия, возглавлявшего Русскую церковь с 1065 по 1076 гг. Из *Киево-Печерского патерика* нам также известно, что первыми святынями монастыря стали фамильные реликвии «варяжского князя Африкана» – золотые пояс и «венец с Распятия». Они

---

[4] *Житие преп. Феодосия*, 1879. Л. 12-12 об.

[5] М. ЛИСИЦЫН, казалось бы, был близок к разрешению этой проблемы, когда нашел свидетельство Киево-Печерского Патерика о том, что инок Михаил не показал текст *Студийского устава*, а лишь рассказал о студийских порядках Феодосию Печерскому. Только после этого игумен послал гонца в Константинополь к своему бывшему иноку Ефрему, который подвизался в самом Студийском монастыре. Ефрем записал *Устав*, по предположению М. ЛИСИЦЫНА, «с натуры», т.е. самостоятельно, и прислал свою запись Феодосию. (ЛИСИЦЫН М. *Первоначальный славяно-русский Типикон.* СПб., 1911. С. 165-166). Однако исследователь не учел тот факт, что используемая им публикация Киево-Печерского Патерика, вышедшая в 1702 г., содержит самую позднюю переработку второй печатной редакции 1661 г. и формировалась в Польше и на Украине на протяжении XVII в. Ее дополнительные сведения не имеют никакой исторической ценности, а отражают лишь попытку монахов Киево-Печерской Лавры XVII в. снять противоречия двух авторитетных источников. (ОЛЬШАНСКАЯ Л.А. Патерик Киево-Печерский // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – 1-я половина XIV в.* Л., 1987. С. 308-313).

[6] ПЕНТКОВСКИЙ А.М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси.* М., 2001. С. 158.

были вложены ок. 1068 г. его сыном Шимоном, поступившим на службу к великому князю Ярославу Мудрому и перекрещенным из католичества преп. Антонием Печерским под именем Симон.[7] У нас есть основания предполагать, что именно дальнейшие богатые вклады Симона на возведение («възграждение») монастырских построек неразрывно связаны с активным развитием монастыря. Они приходятся на период с 1068 г. по 1073 г., когда монастырь стал действительно богат и многолюден, что отразилось в закладке каменного собора Успения Богородицы в 1073 г.[8] Несомненно, что внутренне устроение возросшего общежительного монастыря, нашедшее выражение в поисках нового *Устава*, предшествовало или было первым этапом в переустройстве внешнем.

Перейдя в 1062 г. из Печерского монастыря на игуменство в великокняжеский монастырь св. Димитрия, Варлаам совершил поездку в Иерусалим (тогда только через Константинополь) и в сам Константинополь:

> «иде в с(вя)тыи градъ Иерусалим, таче походив с(вя)тая та места, возвратися в свои манастырь. И пакы по времени некоторемъ иде въ Костянтинь градъ».[9]

По дороге оттуда он умер и был похоронен в Печерском монастыре, вероятно, в самом начале 1067 г.[10] В. Г. ПУЦКО обратил внимание, что последняя поездка игумена была связана с покупкой церковной утвари для своего монастыря («такоже походи вся манастыря, и, искупивъ еже на пользу манастырю своему, и тако поиде на конихъ в страну свою»).[11] А.М. ПЕНТКОВСКИЙ предположил, что в первую поездку мог быть заказан у инока Ефрема, а во вторую – получен необходимый Феодосию список *Устава.*[12] Эта гипотеза вполне допустима. Однако, со второй поездкой исследователь связывает и приобретение новых греческих списков всего студийского комплекта богослужебных книг, трактуя слова «и тако поиде на конихъ» как сообщение о формировании целого конного обоза с ценностями, купленными игуменом. Такая трактовка необоснованна, поскольку это место *Жития* без натяжек можно перевес-

---

[7] Киево-Печерский Патерик // *Памятники лит. Древней Руси.* XII в. М., 1980. С. 412-416.

[8] На просьбу Симона о «великом даре» Феодосий удивленно ответил: «Съвеси, чадо, убожество наше, иже иногда многажды и хлеба не обрестися въ дневную пищу, иного же и не свемъ, аще и что имею» (Киево-Печерский патерик, 1980. С. 416). Таким образом, до вкладов Симона монастырь был так беден, что у монахов часто не было пищи. Пожертвования Симона начались в 1068 г., после его чудесного спасения в битве с половцами на р. Альте. В таких условиях расширение монастыря и постройка каменной церкви уже через 4 года после этого кажутся нам вполне очевидным следствием покровительства Симона - знатного и богатого воеводы, приближенного князя Всеволода Ярославовича.

[9] *Житие преп. Феодосия*, 1879. Л. 16.

[10] Там же. Л. 16-16 об. См. также: ШАХМАТОВ А.А. *Разыскания о древнейших русских летописных сводах*. СПб., 1908. С. 435.

[11] *Житие преп. Феодосия* , 1879. Л. 16; ПУЦКО В.Г. Некоторые эпизоды из Жития преподобного Феодосия Печерского // *Старобългарска литература.* 1990. Кн. 23-24. 58-59.

[12] ПЕНТКОВСКИЙ, 2001. С. 162-164.

ти лишь как «возвращение верхом». Более того, встретив на пути домой смерть, Варлаам завещает отдать приобретенные на его деньги «иконы и ино еже на потребу» как поминальный вклад в Печерский монастырь, где он хочет быть погребенным.[13] Сам факт того, что первоначально его покупки были предназначены для его нового монастыря св. Димитрия, исключает в принципе связь большинства его приобретений с гипотетическим заказом Феодосием греческих богослужебных книг. Кроме того, «конный обоз» со священными рукописями вряд ли мог быть назван в *Житии* «и ино еже на потребу». Таким образом, с двумя поездками игумена Варлаама в Константинополь предположительно можно связывать лишь заказ нового списка *Студийского устава*.

Второй вопрос, который возникает при рассмотрении двух разных версий о привозе на Русь Студийского устава, – о сути описываемых в источниках событий. Нам кажется вполне естественным, что в *Житии преп. Феодосия Печерского* события излагаются с точки зрения прославления святого, поэтому сообщения *Жития* в ряде мест отличаются от летописных: предшественник Феодосия Варлаам отодвинут в тень и заслуги основания монастыря полностью приписаны Феодосию. Подчеркивается личное участие Феодосия в получении списка *Устава* от инока своего монастыря Ефрема, находящегося в тот момент в Константинополе. Мы не сомневаемся в правдивости последнего сообщения также, как и в том, что каноничность текста *Устава* первого русского общежительного монастыря должна быть одобрена высшей местной церковной властью. Поэтому рассказ летописца о получении списка *Студийского устава* из окружения митрополита Георгия также вполне соответствует действительности. В обоих источниках есть одна общая очень важная деталь: характеристика того, какой *Устав* хотел получить Феодосий. В *Житии* он кратко, но настойчиво дважды назван «весь». В летописи прямо говорится, что после беспрецедентного увеличения братии Феодосий стал искать «правило чернеческое», т.е. дисциплинарный отдел устава. Характеристика летописцем полученного устава окончательно подтверждает наши догадки:

> «и устави в манастыри своем како пети пения манастырская и поклон како держати, и чтения почитати, и стояние в церкви и весь ряд церковный, на трапезе сидение и что ясти в кыя дни».[14]

Совершенно очевидно, что в обоих случаях подразумевается *Устав* с дисциплинарной частью, а в *Житии* в определении «весь устав студийский» он явно противопоставляется краткому *Студийскому уставу*, который уже не устраивал монастырь.

И действительно, введение *Студийского устава* в древнерусское богослужение нельзя связывать с описываемыми событиями: в Печерском

---

[13] *Житие преп. Феодосия* , 1879. Л. 16.
[14] ПСРЛ. *Новгородская Первая летопись*. М., 2000. Т. III. Стб. 148-149.

монастыре и до поисков Феодосия совершалось богослужение также, как и в других русских монастырях, появившихся не позднее начала 1050-х гг. еще при Ярославе.[15] Приписываемая А.М. ПЕНТКОВСКИМ к переведенному при Феодосии комплекту августовская минея (ГИМ, Син. 168) по своей структуре не соответствует введенной Феодосием редакции *Студийского устава*. Записанная византийским патриархом Алексеем ок. 1034 г., эта редакция Типикона не предполагала ежедневного отправления праздничных служб. Для августа в ней даны указания лишь для 15 дней из 31, в то время как минея Син. 168 содержит праздничные службы на каждый день месяца. Нет никаких оснований связывать с поисками Феодосия дисциплинарной части устава масштабные мероприятия по переводу нового комплекта богослужебных книг. Мы полагаем, что *Студийский устав* в иной, краткой редакции, равно как и соответствующий ему комплект богослужебных книг были известны до описываемых событий, а появление гимнографических сборников новой, пространной, редакции произошло несколько позже. Не случайно в последней трети XI в. Никон Черногорец писал о существовании различных списков *Студийского устава*. Выбор Феодосием Алексеевской редакции *Студийского устава* и ее распространение на Руси на протяжении XII – XIII вв. объясняется, на наш взгляд тем, что, с одной стороны, в ней точно зафиксирована студийская богослужебная практика (*Канонарь* и *Синаксарь* надписываются именем Феодора Студита, а каждое из единичных отступлений от нее оговаривается). С другой стороны, это, вероятно, единственная подробная запись студийских монастырских обычаев. Не случайно дисциплинарная часть (и только она) содержит пространное введение, в котором говорится об авторстве Алексея. Вероятно, ни до, ни после патриарха Алексея подробной записи студийских монастырских традиций никто не делал. Именно этим обстоятельством можно объяснить введение и прочное закрепление в русском богослужении Алексеевской редакции *Студийского устава*.

Итак, можно предполагать, что, будучи ориентированными на константинопольские литургические традиции, первые русские монастыри в области богослужения руководствовались краткой редакцией *Студийского устава* и соответствующим ему комплектом богослужебных книг. В конце 60-х начался рост и усиление недавно возникшего первого общежительного Печерского монастыря.[16] С ростом братии его игумен Фео-

---

[15] ЩАПОВ Я.Н. *Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв.* М., 1989. С. 132.

[16] Возможно, что план усиления монастыря и его серьезное финансирование, а, быть может, и сама идея создания первой крупной монастырской организации исходили от великокняжеской власти. Именно из ее среды в монастырь поступают земельные владения и первые реликвии, необходимые для освящения будущего Успенского собора и придания монастырю статуса крупного религиозного центра. Игумен великокняжеского монастыря Варлаам, вероятно, способствует приобретению нового списка *Устава*. Из *Жития Феодосия* известно, что авторитет монастыря сразу был чрезвычайно высо-

досий столкнулся с необходимостью иметь четко фиксированные дисциплинарные правила. Он заказывает у своего бывшего постриженика, находившегося в тот момент в одной из константинопольских обителей, список с наиболее авторитетного и подробного текста *Студийского устава*. Им оказывается Алексеевская редакция. Ее перевод, сделанный Евфимием, был исследован высшей церковной властью и, вероятно, сверен с еще одним списком *Студийского устава*, находившемся среди греческих книг приближенных митрополита. Полученный в результате этих мероприятий текст и был введен в первый крупный общежительный монастырь, а вслед за ним – в других русских обителях. Его дальнейшая история в русских списках – тема нашей работы.

Полностью первоначальный церковно-славянский перевод *Студийского устава*, вероятно, не сохранился. Древнейший его список – *Типографский* – представляет собой сложный по структуре текст.[17] К началу XX в. в научной литературе утвердилось мнение, что *Типографский устав* является наиболее древним, но содержащим вторичный по отношению к спискам XII в. текст, который представляет их сокращенную версию.[18] В первой попытке текстологической классификации всех древнерусских списков Студийского устава, предпринятой А.М. ПЕНТКОВСКИМ, текст *Типографского устава* охарактеризован как выписки из Триодной части Алексеевской редакции с элементами кафедрального обряда. Рукопись принято датировать рубежом XI–XII вв.[19] Согласно выводу Н.Н. ДУРНОВО, она была написана в севернорусском регионе с южнорусского оригинала.[20] В этих землях Псков и Новгород – единственно возможные места создания рукописи. Специфика развития церковной организации Пскова выражалась в «отсутствии городских монастырей XI – 1-й половины XII вв.»[21] Поэтому местом написания этого монастыр-

---

ким: «князи и боляре» не только кормили братию, но и делали богатые земельные вклады. Умирая в 1074 г., Феодосий завещает великому князю Святославу «соблюдать» монастырь, на что князь, стоящий у смертного одра игумена, «целовав его и обещася пещися монастырем» (*Житие преп. Феодосия* , 1879. Л. 15-16).

[17] Устав Студийский и Кондакарь. ГТГ, К-5349.

[18] СЕРГИЙ, архиепископ. *Полный Месяцеслов Востока.* Владимир, 1901. Т.1. С. 155; ДМИТРИЕВСКИЙ А.А. Богослужение в Русской церкви за первые пять веков // *Православный собеседник.* Казань, 1882. С. 161-165; МАНСВЕТОВ И. Д. *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской церкви.* М., 1885. С. 122, 379-391; ЛИСИЦЫН, 1911. С. 200; ВИНОГРАДОВ В. П. *Уставные чтения. (Проповедь книги).* Историко-гомилетическое исследование. Вып. 1. Сергиев Посад, 1914. С. 50; ПЕНТКОВСКИЙ, 2001. С. 177, 185-186.

[19] *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII вв.* М., 1984. С. 88.

[20] ДУРНОВО Н. Н. *Очерк истории русского языка.* М.–Л., 1924. Цит. по: тот-же. *Избранные работы по истории русского языка.* М., 2000. С. 327; тот-же. Русские рукописи XI–XII вв. как памятники старославянского языка // *Лужнословенски филолог.* 1924–1927. Кн. IV–VI. Цит. по: *Избранные работы* ... М., С. 402.

[21] МУСИН А.Е. *Христианская община средневекового города Северной Руси XI-XV вв. по историко-археологическим материалам Новгорода и Пскова.* Автореферат диссерта-

ского устава может быть только Новгород, в котором на момент создания *Типографского устава* могло существовать до 7 монастырей. Среди нескольких записей на рукописи есть две, непосредственно указывающие на ее заказчика и исполнителя: кириллическая «Микоулины книгы» (л. 44) и глаголическая «Михалъ пс[а]лъ Микуле» (л. 124).[22] Несмотря на очевидность, с которой названы заказчик и исполнитель, запись вызвала многочисленные толкования. Воспринимая Микулу как владельца кодекса, А.А. ПОКРОВСКИЙ видел в нем некую Свято-Николаевскую церковь, а Г.И. ВЗДОРНОВ, пытаясь приложить эту гипотезу к историческим реалиям Новгорода того времени, предложил отождествить эту церковь с Никольским собором на Ярославовом дворище.[23] Г.И. ВЗДОРНОВ также выдвинул предположение, что имя Микулы может являться личным именем заказчика или именем основного писца, которому другой писец, Михаил, помогал создавать этот кодекс. Однако это предположение не мотивировано. Из содержания записей нам кажется вполне естественным тот факт, что Михаил написал заказчику Микуле кодекс и пометил его записью «Микулины книги».

Атрибуция кодекса Новгороду рубежа XI–XII вв. вызывает естественное желание найти аналогии в новгородском книжном искусстве того времени. И они, на наш взгляд, вполне очевидны. Известные в науке служебные минеи 1095–1097 гг. по кодикологическим и палеографическим признакам чрезвычайно близки *Типографскому уставу*. Мы имеем все основания предполагать, что *Типографский устав* вышел из того же скриптория и примерно в то же время, что и минеи 1095–1097 гг. Это единственный известный новгородский скрипторий рубежа XI–XII вв., находящийся в Лазаревом монастыре. Принадлежащий ему крупный книжный комплекс впервые был выявлен В.Л. ЯНИНЫМ.[24] Л.В. СТОЛЯРОВА, проведя кодикологический и палеографический анализ названных памятников, подтвердила существование скриптория в Лазаревом монастыре и атрибутировала ему целый комплект богослужебных книг.[25] Несом-

---

ции... доктора исторических наук. СПб., 2002. С. 16. Древнейший псковский СпасоМирожский монастырь основан в 1156 г. (ПСРЛ. Т. III. С. 216). Вторым по старшинству был Ивановский монастырь, основанный, вероятно, незадолго до 1243 г., когда он впервые упоминается в летописи (ПСРЛ. Т. III. С. 297). См.: СЕРЕБРЯНСКИЙ Н. *Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле.* М., 1908. С. 219-220.

[22] Обзор мнений см.: СТОЛЯРОВА Л.В. *Свод записей писцов, художников и перепетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI-XIV вв.* М., 2000. С. 60-61.

[23] ПОКРОВСКИЙ А.А. *Древнее псковско-новгородское письменное наследие:* Обозрение пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ. М., 1916. С. 78; ВЗДОРНОВ Г.И. Рисунки на полях Типографского устава // *Древнерусское искусство: Рукописная книга.* М., 1972. С. 93-95.

[24] ЯНИН В.Л. *Новгородский скрипторий XI-XII вв. Лазарев монастырь* // АЕ. 1981. М., 1982. С. 98.

[25] СТОЛЯРОВА Л.В. *Древнерусские надписи XI-XIV вв. на пергаменных кодексах.* М., 1998. С. 197.

ненно, что в этот гипотетический комплекс очень хорошо вписывается *Типографский устав.*

Типографский устав – монастырская книга, поэтому прав был А.А. ПОКРОВСКИЙ, когда искал монастырь, пытаясь интерпретировать имя Микулы. Анализируя летописные сообщения о новгородских монастырях XII в., мы обнаружили, что большинство из них имеет вполне точную, но более позднюю, чем рассматриваемый нами период, дату своего основания. Время образования лишь 5 из них неопределенно, что не исключает их существование на рубеже XI–XII вв. Четыре из них были женскими (Воскресенский, св. Варвары, Богородицкий Зверин монастырь, св. Иоанна Предтечи), один – мужской (Свято-Духов). В начале XII в. мог также существовать и монастырь Рождества Богородицы Антония Римлянина, сведения о каменном строительстве в котором появляются уже в 1117 г. Однако именно в общежительном Антониевом монастыре меньше всего был пригоден изложенный в *Типографском уставе* текст, являющийся, на наш взгляд, адаптацией монашеских правил для особножительного монастыря. Если опираться на рисунки на полях рукописи, изображающие только мужчин, в т.ч. и молящегося перед храмом, то владельцем *Типографского устава* из выявленных нами монастырей мог быть лишь мужской монастырь Св. Духа. Более того, изображение молящегося находится именно при богослужебных указаниях на Пятидесятницу и Духов день – праздник, которому посвящен этот монастырь. Кроме того, *Типографский устав*, совпадая с остальными уставами XII в. в указаниях практически ко всем крупным праздникам, именно для литургии Пятидесятницы указывает особые праздничные стихи, инципиты которых писец специально дописывает до полного текста позже. Это единственный случай заполнения оставленных пустыми строк в этой рукописи. Еще одним совпадением является тот факт, что Свято-Духов монастырь находился в непосредственной близости от Лазарева скриптория, где, вероятно, и был выполнен *Типографский устав.*

Итак, если предположить, что *Типографский устав* был написан для использования в Свято-Духовом монастыре, то кто такой Микула? Записи на рукописи «Микулины книгы» и «Михал писал Микуле» определенно свидетельствует о том, что она создавалась не для вклада в монастырь, а для конкретного человека, но это не противоречит предназначению устава для использования в Свято-Духовом монастыре. *Типографский устав* - чрезвычайно редкая и дорогая для того времени рукопись. Это один из первых (если не самый первый из) монастырских уставов в Новгороде. Его мог заказать основатель монастыря, его богатый покровитель или один из самых значительных постриженикoв. Очевидно, что Микула (Николай) – заказчик, о чем свидетельствует и тот факт, что в *Кондакаре Типографского устава* кондак св. Николаю (6 декабря) распет, будучи подобным, в то время как соответствующий ему самогласен – рождественский кондак «Дева днесь» – не распет. Предпочтение рас-

певщиком «никольского» кондака рождественскому, подобна – самогласну, – явление исключительное, и может быть объяснено желанием заказчика, достаточного влиятельного для того, чтобы вносить изменения в сложившуюся церковную традицию. Появление иллюстраций в монастырском уставе – также беспрецедентное явление. Оно свидетельствует о непосредственной или недавней связи Микулы с миром, поскольку монастырская традиция изготовления рукописей избегает не только миниатюр, но и вообще украшений. Этими же причинами объясняется, вероятно, и дублирование в *Кондакаре*, продолжающем текст *Устава*, распетых текстов нераспетыми: распетые тексты могли быть непонятными для неподготовленного человека. Кроме того, очень нестандартно собрание песнопений, продолжающее *Кондакарь*, а также набор дополнительных служб в конце уставной части: наряду с обычными текстами ликам святых, бездождию или трусу указаны «военно-государственные» случаи – службы на пришествие поганых, граду, страху и рати, на победу, на мир. Можно предположить, что эти случаи были близки заказчику кодекса и, более того, он мог определять их особое празднование в монастыре. Возможность заказать редкий и дорогой для того времени монастырский устав, состав и особенности текстов которого были адаптированы специально для нужд заказчика, а его оформление и вовсе выходило за рамки существующей традиции, возможность влияния заказчика на ход всей монастырской жизни – все это свидетельствует о неординарной личности, которая скрывается за именем Микулы.

Несмотря на скудость летописных сведений о ранней новгородской истории, в начале XII в. обращает на себя внимание имя новгородского посадника Микулы, возглавлявшего династию новгородских правителей.[26] На протяжении 1-й половины XII в. Микула и его потомки – главная опора могущественного княжеского рода и центральные действующие лица в истории Новгорода. Описанные выше особенности *Типографского устава* соответствуют статусу посадника Микулы, а время создания кодекса вполне совпадает по времени с уходом Микулы со своей должности, вероятно, в начале 1110-х гг.[27] Можно предположить, что вскоре он сделал заказ этого монастырского сборника, связанный, вероятно, с его решением отказаться от мирской жизни. По крайней мере, содержание рисунков на полях *Устава* довольно ясно связано с таким заказчиком, как не очень искушенный в монашеском делании Микула. Иллюстрации к тексту несли обучающую и развлекательную функцию и предназначались отнюдь не для опытного монаха, а для такого светского по натуре человека как посадник и глава видного боярского рода. Их

---

[26] ПСРЛ Т.III.С. 164, 471-472. См.: ЯНИН В.Л. *Новгородские посадники*. М., 1962. С.15-44.

[27] Более подробно см.: УХАНОВА Е.В. Древнейшая русская редакция Студийского устава: происхождение и особенности богослужения по Типографскому списку // *Типографский устав. Факсимильное издание*. М., 2006 (в печати).

появление в традиционной монастырской книге в другом случае было бы нереальным именно из-за их нетрадиционности, из-за запрета украшать монастырские кодексы, идущего из глубины монастырской традиции Византии.[28] Рисунки отражают и реалии, связанные с жизнью владельца. Например, его символическое изображение в светском боярском платье во время коленопреклоненных молитв свидетельствует о том, что он был послушником, недавно пришедшим в монастырь.

Рассмотрим особенности структуры текста устава. Считается, что текст *Типографского устава* является простым сокращением Алексеевской редакции. По нашим наблюдениям, выдержками из нее являются лишь указания на центральные события церковного года: вынос креста в неделю 3 Великого поста, Цветная неделя, Страстная седьмица и Пасха, неделя и понедельник Антипасхи, преполовение Пятидесятницы, вероятно, Вознесение, Пятидесятница и понедельник Св. Духа, неделя Всех святых, а также начало Петрова поста. Богослужебные указания на остальные дни либо отсутствуют, либо настолько минимальны, что исключают ассоциации с Алексеевской редакцией. В дальнейшем эту часть текста мы будем называть «краткой частью». Ее особенностью является кардинальное сокращение указаний на употребление гимнографического материала (стихир, седальнов, светильнов, канонов и др.). Предполагать отсутствие песнопений в остальные дни мы не можем. Случайные «обмолвки» в тексте свидетельствуют, что гимнографический материал употреблялся за богослужением даже тогда, когда устав не давал четких рекомендаций о его использовании. К тому же, наличие в Кондакаре Типографского устава кондаков, например, на недели Сыропустную, Мясопустную, 3-ю неделю Поста свидетельствуют об их использовании на богослужении, хотя в тексте самого устава это не отражено. Поэтому мы полагаем, что пространные регламентации Алексеевской редакции для крупных праздников являются выписками, вставленными в иной, достаточно целостный по своим характеристикам, текст. Он был призван дать достаточно краткие рекомендации и, возможно, употреблялся до появления Алексеевской редакции. Вероятно, с расширением объема богослужения или с появлением в распоряжении редактора-составителя более подробного устава, краткий текст был использован как основа для вставок более пространных богослужебных указаний для центральных праздников года. Однако сам факт сознательного отказа иметь расширенные богослужебные регламентации для остальных дней в году означает, что

---

[28] Известно, например, что в скриптории Студийского монастыря в первой пол. IX в. книгописание рассматривалось как разновидность физического труда и запрещалось создание рукописей высокого качества, тем более с миниатюрами и орнаментикой (см.: LEROY J. La vie quotidienne du Moine stoudite // *Irenikon*, XXVII, 1954. P. 40-41; ФОНКИЧ Б.Л. У истоков студийского минускула (Московский и Парижский фрагменты сочинения Павла Эгинского) // ТОТ-ЖЕ. *Греческие рукописи европейских собраний.* М., 1999. С. 37).

гимнографические тексты в *Типографском уставе* предполагались не так часто или не в таком количестве, как это предписывала Алексеевская редакция. В ряде случаев мы имеем свидетельства того, что песнопения были сознательно опущены.

Более краткий, чем в Алексеевской редакции, набор текстов для празднования памятей святых также подтверждает нашу мысль о сокращенном составе песнопений в богослужении по *Типографскому уставу*. Так, например, появление новой, по сравнению с Алексеевской редакцией, памяти св. Поликарпу во 2-ю неделю Поста повлекло за собой введение в службу этого дня лишь тропаря святому и дополнительных прокимна и аллелуи на литургии. Новая память св. Доментия в 4-ю неделю Поста отмечена лишь заменой прокимна и стиха на литургии и полным отсутствием песнопений. Эта древняя византийская традиция, отраженная как в *Типиконе Великой Церкви*, так и в книгах монастырской традиции, отмечать новый праздник, прежде всего, подходящим евангельским и апостольским чтением, своим прокимном и стихом должна была, как нельзя более кстати, подходить для ранней стадии развития богослужения новообразованных Церквей. Гимнографические тексты, по сути своей, избыточны. Они делают службу более праздничной, но отсутствие большинства из них не будет препятствием для ее совершения. Не случайно, возникшая в начале X в. у южных славян *Минея общая* не получила распространения не только в древнерусской богослужебной практике до введения *Иерусалимского устава* в XV в., но и у них самих. Если нет возможности исполнять минейные песнопения, проще ограничиться чтениями литургии и тропарем празднику. Наше наблюдение подтверждает *Типографский устав*. На листе 22 об.–24 помещены общие указания для совершения служб разным ликам святых и по другим поводам. Они подразумевают описанный нами объем праздничных текстов. Несомненно, что в день поминовения особо почитаемых святых употреблялись и песнопения. Однако это касалось ограниченного круга избранных святых.

Совершение богослужения с сокращенным числом праздничных дней и с существенно уменьшенным объемом песнопений было невозможно в крупных общежительных монастырях, поскольку их непосредственным назначением было собрание иноков для усиленной совместной молитвы. Однако было бы большим заблуждением думать, что все ранние монастыри на Руси были общежительными и строго соблюдающими монастырские уставы. Не случайно уже вскоре после смерти основателя русского общежительного монашества св. Феодосия даже в его монастыре *Печерский патерик* фиксирует резкое снижение общежительных норм и распространение практики ведения личного хозяйства монахами, владения личным имуществом и деньгами. Большинство первых монастырей, несомненно, были особножительными. Особножительный монастырь (ἰδιορυθμόν) явление распространенное в Византии, в т.ч. и на Афоне.

> «Каждый из братий жил по собственному усмотрению, каждый заботился о собственном спасении и общем благе так и столько, как и сколько хотел. У них не было однообразия ни в одежде, ни в трапезе. Ежегодно в определенное время каждый член получал из монастыря средства содержания и жил по своему желанию в своей келии, вел свое собственное хозяйство и имел свой особый стол. Каждый монах мог иметь собственность и даже завещать ее по произволу. Общим у них было только богослужение и кладбище. Игумен в идиоритмах избирался большинством голосов и всегда на один год, его деятельность проверялась почетными старцами. Власть его была очень ограничена и непрочна».[29]

Таким образом, постриженники могли не менять кардинально мирской образ жизни, но, живя в своей «келье» вблизи церкви, имели имущество и слуг, могли вести свое хозяйство. Н. СЕРЕБРЯНСКИЙ полагал также, что келлиоты представляли собой особый вид прихожан и жили часто на пожертвования прихожан-мирян.[30]

Ранних свидетельств о таких монастырях как в Византии, так и на Руси практически не осталось, поскольку само их устройство не предполагало совместных документов. К самым ранним известиям об особножительных монастырях на Руси мы относим запись на *Минее праздничной* XII в. (т.н. *Ильиной книге*), в которой писец Илья называет себя «бывыи попинъ ц(е)ркве с(вя)таго Възнесения оу братии[31]», в то время как эта церковь – Вознесения на Прусской улице в Новгороде – в летописях всегда фигурировала только как приходской храм. Это означает, что факт существования особножительных монастырей не фиксировался летописями в принципе, и что многие из упоминаемых в них церквей на протяжении длительного времени могли иметь при себе особножительные монастыри. Следующие свидетельства об этом типе монастырей доходят до нас от эпохи целенаправленного внедрения в русское монашество принципов общежития, начатого преп. Сергием Радонежским. В *Уставе* преп. Евфросина (кон. 50-х – нач. 60-х гг. XV в.) описывается произвол монахов: «глаголют дающеи, яко свою силу ям и пию, чего ради не хощет и к церкви ити, и в келии своеи молитися прилежне».[32] Новгородский митрополит Макарий в конце XV в. отмечал, что

---

[29] СОКОЛОВ И.И. *Состояние монашества в Византийской церкви с середины IX до начала XIII века (842-1204)*. Опыт церковно-исторического исследования. Казань, 1894 (репринт: СПб, 2003). С. 279.

[30] СЕРЕБРЯНСКИЙ, 1908. С. 222. Достаточно яркие и эмоциональные характеристики этого явления содержатся также в разных разделах «Истории Русской церкви» Е.Е. ГОЛУБИНСКОГО, однако большинство из них не основаны на источниках и являются, скорее, реакцией на современные автору негативные черты в русском монашестве XIX в.

[31] РГАДА, ф. 381. № 131. Л. 136 об. См.: СТОЛЯРОВА, 2000. № 76. С. 90.

[32] Цит. по: СИНИЦЫНА Н.В. Русское монашество и монастыри. XI – XVII вв. // *Православная энциклопедия*. Т. 1 Русская православная церковь. М., 2000. С. 316.

«токмо велицыи монастыри в общины быша и по чину, а прочии особь живущи, и койждо себе в келиях ядяху и всякими житейскими печальми одержими бяху».[33]

ГОЛУБИНСКИЙ находит известия о них в писцовых книгах 2-й половины XVI в.:

«...на погосте же двор игумен Михайло, дв[ор] поп Ларіон Яковлев, дв[ор] дьячек..., дв[ор] пономарь..., дв[ор] проскурник черной Пахнутей, да пять келей, а в них живут семь старцов, да семнадцать келей, а в нихъ живут двадцать пять стариц».[34]

Перечисленные здесь свидетельства говорят не о принципиальном упадке монастырской жизни к XV в., а о прочном распространении в древнерусском монашестве принципов особножительства.

Типографский устав был создан для одного из особножительных монастырей. О его монастырской принадлежности свидетельствуют указания об особенностях поста для монахов, о принятии схимы, упоминания игумена, братии и келий, наличие такой специфической монастырской службы, как повечерие («мефимон»).[35] Об особножитии говорят не только уже указанное уменьшение числа богослужебных дней и сокращенный характер самой службы, что характерно для богослужения приходского храма. Об этом свидетельствует и почти полное отсутствие чтений, характерных для монастырского богослужения, а также отсутствие указания на освобождение от общих работ в праздник (например, в Лазареву субботу), отсутствие Часов Пасхи. Показательным служит и замена в начале Пасхальной утрени специального «возбужаяя», поднимающего, согласно другим древнерусским спискам *Студийского устава*, братию на Пасхальную утреню, на «попа». В условиях особножительного монастыря такая замена естественна.[36] О предназначении Типографского устава для особножительного монастыря свидетельствует и сам кодекс, который, будучи уставом общемонастырской жизни, принадлежал все же не монастырю, а отдельному иноку – Микуле. Кроме того, в Типографском уставе сознательно опущена вся дисциплинарная часть, предназначенная только для общежительного монастыря.

Возвращаясь к краткой части устава, возникает вопрос о ее источнике. Его характеризует сжатость и однотипность указаний в сочетании с неизвестными Алексеевской редакции памятями Великого поста и Светлой седьмицы. Однотипность заключается в преимущественном указании для служб дня изменяемых текстов литургии – евангельских и апостоль-

---

[33] ПСРЛ. Т. 6. С. 284-285.

[34] ГОЛУБИНСКИЙ Е.Е. *История русской церкви*. М., 1904. Т. 1. Ч. 2 (репринт М.,1997). 553.

[35] Л. 2 – 2 об., 4, 4 об, 6 – 6 об, 12 об., 10, 10 об, 11, 9 об, 16 об., 20, 20 об, 22, 22 об.

[36] Если считать, что «возбужаяй» имеет обслуживающую функцию, то выполнение этой роли священником, которому предстоит вести Пасхальную службу, может свидетельствовать о высоком социальном статусе всей, несомненно малочисленной, братии и игумена.

ских чтений, прокимнов, стихов и небольших песнопений (аллелуи, канонники). Также регламентируются псалмы на Часах и кафизмах утрени. Особые праздники отмечены исполнением тропаря на утрене, при этом часто записан весь тропарь там, где в Алексеевской редакции дан лишь инципит.[37] Как было указано еще архим. СЕРГИЕМ, к числу «инноваций» в *Типографском уставе* относятся памяти константинопольских архиепископов Флавиана и Леонта, а также императора Маркиана и императрицы Пульхерии (Сырная неделя), память преп. Поликарпа (2-я неделя Поста), св. Доментия (4-я неделя Поста), память святых апостолов и собор Богородицы (понедельник и вторник Светлой седьмицы).[38] Ряд исследователей видели в этом отражение влияния Типикона *Великой Церкви* на *Типографский устав*.[39] Однако, на наш взгляд, все указанные особенности не инновации, а, скорее, более архаичные черты, восходящие в своей основе к константинопольским синаксарям и именно поэтому находящие аналогии в *Типиконе Великой Церкви. Устав* как специальный сборник богослужебных регламентаций книга, в принципе, избыточная. И до ее возникновения, и на протяжении длительного времени после этого основные регламентации по сочетанию текстов дневных служб указывались в традиционных сборниках богослужебных текстов – Апостолах, Паремийниках, Прологах. В еще более архаичной практике (вероятно, до середины XI в.) такие указания помещались в гимнографических сборниках – Триодях, Минеях. Отраженный в краткой части Типографского устава набор изменяемых текстов литургии в сочетании с дополнительными памятями и отдельными тропарями больше всего соответствует богослужебным указаниям *Апостола*, причем состав дней, которые имеют такого рода комментарии, ограничивается в Уставе объемом воскресного апракоса. Уже в древнейших отрывках *Енинского апостола* и *Савиной книге* 1-й половины XI в. в Сыропустную неделю имеется встречающаяся в Типографском уставе «новая» память «Влавиеноу патриархоу и Лъвоу папежоу Римъскоу, и благоверныма ц(а)рема Маркиеноу и Поулхереи» вместе с аналогичными по составу указаниями специального тропаря («пением»).[40] Таким образом, нет никаких оснований предполагать влияние *Типикона Великой Церкви* на *Типографский устав*, поскольку рассмотренные особенности были характерны для константинопольских синаксарей в целом и нашли отражение как в ранних славянских Апостолах, так и отдельных более поздних списках с них.

Та часть *Типографского устава*, что совпадает в изложении с Алексеевской редакцией, все же не идентична ей. Способ же изложения близ-

---

[37] Св. Поликарпу на утрене 2-й нед. Поста, в субботу 5-й нед. Поста, на утрене акафиста.
[38] СЕРГИЙ, 1901. С. 155.
[39] ЛИСИЦЫН, 1911. С. 200; ПЕНТКОВСКИЙ, 2001. С. 185-186.
[40] МИРЧЕВ К., КОДОВ ХР. *Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в.* София, 1965. С. 22-25 (Л. 4б - 5а).

кого в обоих списках материала сходен во многих случаях только по существу, но не текстуально. Древнейшие «выписки» из Алексеевской редакции в *Типографском уставе* совпадают по порядку изложения и существу указаний с текстом, содержащимся в списках Устава последней четверти XII в., но отличия в языковых средствах их выражения и нюансах регламентаций свидетельствуют о разных греческих редакциях, положенных в основу этих переводов. Можно предположить, что в *Типографском уставе* представлен более ранний перевод одной из редакций *Студийского устава*. Скорее всего, он ближе всего к первоначальному уставу, переведенному при Феодосии Печерском. Не исключено, что при создании новых редакций перевода Алексеевской редакции, отразившихся в более поздних списках, он также был использован, что могло послужить причиной возникновения близких или совпадающих чтений в разных списках.

Следующим по времени списком *Студийского устава* является рукопись РНБ, Софийское собрание, № 1136.[41] Она содержит канонарь и синаксарь Алексеевской редакции и обрывается на памятях января. Традиционно рукопись датируется концом XII – началом XIII в. и относится к Новгороду. О.А. КНЯЗЕВСКОЙ на основе кодикологического и палеографического тождества было установлено, что отрывком из этого кодекса являются 6 листов, хранящиеся в Курске.[42] Курский отрывок представляет собой неполную тетрадь, содержащую уставные указания на июнь, июль и август. А.М. ПЕНТКОВСКИЙ на основании текстологических данных подверг сомнению атрибуцию О.А. КНЯЗЕВСКОЙ.[43] Он отметил наличие в Курском фрагменте дополнительных памятей и сокращение числа литургий. Это, по мнению исследователя, свидетельствует об иной редакции текста устава, предназначенной для скитов. Палеографические же и кодикологические совпадения, по его мнению, могут свидетельствовать о создании кодексов разных редакций в одном скриптории. А.М. ПЕНТКОВСКИЙ прав в том, что *Курский отрывок* содержит дополнительные памяти, заполняющие каждый день месяца, но не несущих уставные регламентации. Это не характерно для *Софийского списка*, содержащего традиционную Алексеевскую редакцию и отмечающего лишь часть праздников. Однако мы не согласны с остальными выводами этого исследователя. О том, что отрывок принадлежал рукописи Соф. 1136, свидетельствует служба Борису и Глебу, написанная очень не-каллиграфичным почерком в конце XII – XIII вв. на полях как первых листов Соф. 1136, так и на лл. 4 об.–5 *Курского фрагмента*, рядом с регламента-

---

[41] Краткое описание и основная библиография: СК, №107. С. 135-136.

[42] Курский областной краеведческий музей, № 48196 (бывш. 20959). Краткое описание и основная библиография: СК, №139. С. 161. См. также: КНЯЗЕВСКАЯ О.А. Отрывок древнерусской рукописи конца XII – начала XIII века // *Litterae slavicae Medii Aevi* / Francisco Venceslao Mares Sexagenario Oblatae. München, 1985. P. 157-170.

[43] ПЕНТКОВСКИЙ, 2001. С. 178, 193.

циями 24 июля на память свв. Бориса и Глеба. Кроме того, мы обследовали текст Соф. 1136 на предмет пропуска литургий и выяснили, что в этом списке действительно опущено указание на ряд литургий на протяжении всего месяцеслова (30 сентября, 17 и 27 ноября, 28, 29, 30 и 31 декабря, 5 января). Это объясняет аналогичные пропуски и в Курском фрагменте. Однако это обстоятельство не делает из нашего списка скитской редакции. В остальных регламентациях Соф. 1136 он вполне совпадает с полным списком Алексеевской редакции – Син. 330. Мы полагаем, что появление дополнительных памятей только на одном листе *Курского фрагмента* (с л. 1 об. система памятей уже совпадает с Алексеевской редакцией) связано с привлечение писцом еще одного источника – месяцеслова Евангелия с тем, чтобы заполнить сосредоточенные в этом месте в заметном количестве «пустые» дни устава.

Именно *Курский фрагмент* и архаизирующий вариант почерка основного писца, которым написан л. 1, позволяет нам атрибутировать весь кодекс. Во-первых, как отметил М. ЛИСИЦЫН, на л. 5 сохранилось окончание уставных указаний 14 августа на обновление храма Успения Богородицы, отсутствующие в других списках.[44] Это свидетельствует о том, что список создавался для монастыря, в котором праздник Успения Богородицы был храмовым. Архаичный вариант почерка писца Курского фрагмента в сочетании с более «продвинутыми» палеографическими и языковыми данными всего кодекса позволяют нам искать Успенский монастырь, существовавший в Новгороде в 2-й половине XII в. Им был Аркажский Успенский монастырь, основанный будущим новгородским епископом Аркадием в 1153 г. Тогда, согласно НПЛ, «сруби Аркад игумен церковь св. Богородица Успение и состави собе монастырь».[45] Такая формулировка, возможно, свидетельствует о том, что первоначально монастырь создавался как небольшая ктиторская обитель. Аркадий, вероятно, преследовал цель занять епископскую кафедру, для чего игуменство было желательным требованием. Через три года, в 1156, он действительно был избран новгородским епископом, а еще через два, в 1158 г., был утвержден в этом сане в Киеве и возглавлял Новгородскую церковь до своей смерти в 1163 г. Если учитывать, что на первом этапе собрание большого числа иноков не входило в планы Аркадия, создание для монастыря списка общежительного устава можно с большой долей вероятности относить к концу 50-х – началу 60-х гг. XII в.

Еще одной важной чертой этого списка является существование, вероятно, греческого протографа, который повлиял на некоторые особенности графики Соф. 1136. Это, во-первых, несвойственное для русских рукописей написание второго десятка числительных, когда обозначение десяти предшествует обозначению единиц. Такое написание характерно

---

[44] Лисицын, 1911. С. 297.
[45] ПСРЛ. Т. III. С. 215.

для греческих кодексов. Кроме того, в передаче греческих имен очень редко встречаются минускульные сочетания букв, выполненные профессионально (например, 25 ноября на память Климента Александрийского). Это свидетельствует о том, что рукопись выполнена писцом, владевшим греческим письмом и, вероятно, имевшим перед глазами греческий список *Устава*. Если это так, то можно предполагать, что Соф. 1136, созданная в конце 1150-х – начале 1160-х гг., является первым или одним из первых списков этой редакции перевода. Ее возникновение в то время гипотетически можно связывать с новым Киевским митрополитом Константином, прибывшим из Константинополя в 1156 г.[46] Он был послан на Русь после правления неканонически поставленного в Киеве русского митрополита Климента Смолятича и эпохи длительной борьбы иерархов Русской церкви. Миссией нового митрополита была борьба с «ослушниками» и восстановление канонических порядков. Очень вероятно, что он имел с собой и канонически верный текст богослужебного и монастырского устава, список с которого мог получить новгородский епископ Аркадий в момент своего утверждения в 1158 г. Проверка действующего в новгородских монастырях устава могла быть вменена новому епископу. Эта ситуация могла привести к возникновению новой редакции перевода *Студийского устава*, отраженная в Соф. 1136.

Текст этой же редакции содержится еще в одном кодексе, известном нам в двух отрывках: ГИМ, Барс. 1153[47] и т.н. *Зографском фрагменте* [48], хранившемся в Зографском монастыре на Афоне и пропавшем после 1-й Мировой войны. *Барсовский отрывок* состоит из одного пергаменного листа, служившего длительное время защитным листом в другом кодексе. Он содержит фрагмент текста от утрени Цветной недели до утрени Великого Понедельника. *Зографский фрагмент*, состоящий из 2-х листов текста дисциплинарной части, до его пропажи был полностью переписан для А. Дмитриевского, и сейчас копия начала XX в. храниться в архиве ученого в РНБ.[49] Кроме того, Лисицын в своей монографии опубликовал фотографию одного из листов,[50] поэтому мы имеем возможность судить о почерке пропавшей рукописи. После тщательного палеографического и кодикологического анализа мы пришли к выводу, что *Барсовский* и *Зографский фрагменты* принадлежали одной рукописи: совпадают особенности начертания букв, размеры листа, число строк, даже судьба отрывков после расплетения кодекса – оба они служили защитными листами в других рукописях. Нахождение *Зографского отрывка* на Афоне свидетельствует о бытовании всего кодекса там, но не говорит о том,

---

[46] ПСРЛ. *Лаврентьевская летопись*. М., 2001. Т. I. Стб. 347; ПСРЛ. *Ипатьевская летопись*. М. 2001. Т. II. Стб. 483.

[47] Краткое описание и основная библиография: СК, № 317. С. 283.

[48] Лисицын, 1911. С. IX, 199. Прим. 75.

[49] РНБ, ф. 253, ед. хр. 137, лл. 1-2.

[50] Лисицын, 1911. Приложения. Снимок 42.

когда он там появился. На *Барсовском* же *отрывке* есть греческая помета XVI в., что свидетельствует о том, что уже в это время рукопись была на Афоне. XVI в. был не лучшим для русских монахов на Святой горе. Русский монастырь св. Пантелеймона был в запустении, а единицы русских монахов жили у своих славянских собратьев, в частности, в Зографском монастыре. Несомненно, что рассматриваемая нами рукопись (будем называть ее Афонский устав) попала на Афон гораздо раньше, когда *Студийский устав* был актуален. Вероятнее всего, она появилась там вскоре после ее создания или была написана специально для Афона, или даже была продукцией самих афонских монахов. Наши наблюдения над почерками ранних русских рукописей позволяют отнести *Афонский устав* к южнорусской книгописной школе. Традиционно оба отрывка датируются XIII в. Однако и палеографические особенности, и лингвистические данные (чрезвычайно последовательное написание редуцированных, использование нестяженных форм прилагательных и причастий) указывают нам на гораздо более раннее время – 2-ю половину XII в.

Вопрос о начале славянского богослужении на Афоне неоднократно поднимался. Существуют разные гипотезы на этот счет. На наш взгляд, он тесно связан с вопросом о появлении первого русского монастыря на Афоне. Как известно, в Описи греческого монастыря Ксилурга 1142 г. впервые упоминаются славянские «вещи» в т.ч. книги.[51] В 1169 г. по протатскому акту уже существующему монастырю «русов» Ксилурга был передан монастырь «Солунца», т.е. св. Пантелеймона.[52] Мы полагаем, что эти два акта отражают процесс становления русского монастыря. Опись имущества 1142 г. запустевшего и оскудевшего (согласно описи) греческого монастыря могла быть составлена в процессе передачи этой обители русским монахам, которые, видимо, задолго до этого обосновались среди греческой братии. Опись упоминает и «старые» русские книги, что дает основание исследователям утверждать о принадлежности этого монастыря русским и о существовании славянского богослужения на Афоне уже в 1-й половине XI в. Однако анализ репертуара упоминаемых рукописей не дает оснований для такого предположения: среди них полностью отсутствуют списки *Евангелия, Служебника* и *Требника (Евхология), Триоди*, не говоря уже о *Стихирарях* и *Кондакарях*. Значительная часть книг могла быть в частном пользовании монахов (5 *Псалтырей*, 5 *Часословов*, 5 *Апостолов*). Наличие списков *Октоиха, Ирмология, Минеи* и *Синаксаря* допускают, что какая-то часть песнопений за греческим богослужением могла исполняться по-славянски (это обычная практика восточных монастырей для компактных групп иноязычных монахов). Однако это вовсе не является свидетельством о существовании в это время славянской литургии или о наличии славян-

---

[51] *Акты Русского на св. Афоне монастыря св.... Пантелеймона*. Киев, 1873. С. 54.
[52] Там же. С. 78, 80

ской книгописной мастерской в этом умирающем греческом монастырьке (опись говорит «о недостатке продовольствия и распадении стен и жилищ»).

На 40-е гг. XII в. приходится оживление монастырской жизни на Афоне, замершей после изгнания оттуда в 1097 г. влахов Алексеем Комнином и мнимой анафемы афонским монахам патриарха Николая Грамматика. В 1140 г. патриарх Иоанн созвал специальный собор, подтвердивший отсутствие анафемы и стимулировавший к возобновлению заброшенных афонских обителей. Вероятно именно в это время, после Описи 1142 г. монастырь переходит к русским монахам. К 1169 г. он был полностью восстановлен и даже появилась возможность расширить его владения. Именно в это время, несомненно, появилась потребность в богослужении на славянском языке. Мы полагаем, что частично сохранившийся список *Афонского устава* был одним из первых (если не единственным) списком славянского перевода *Студийского устава* в новом русском монастыре св. Пантелеймона. Время создания этого списка вполне может быть определено как 70-е гг. XII в., его текст – Алексеевская редакция *Студийского устава* в редакции перевода Соф. 1136. Вопрос о месте его создания мы решаем в пользу Киева, а не Афона. Во-первых, с логической и канонической точки зрения вполне естественно сделать список с уже переведенного и одобренного высшими церковными иерархами церковно-славянского перевода, который появился в Киеве раньше, чем на Святой горе. Во-вторых, в рукописи имеется правка, делающая пост еще более строгим: в указании о разрешении в 3-ю неделю Великого поста рыбы слово «рыба» выскоблено и заменено на «масло». Такая же правка сделана и для праздника св. Алексея. Это свидетельствует о том, что список был написан в месте с менее строгими правилами для поста, чем Афон. В противном случае более строгая норма была бы, скорее всего, внесена в стандартный текст уже при переписке. Если это так, то для ранней истории русского монашества на Афоне мы можем констатировать движение текстов не только с Афона на Русь, но и в обратном направлении. Мы также можем говорить о том, что богослужение и монастырская практика монастыря св. Пантелеймона на Святой горе в целом не отличались от общерусской практики. Афонский список устава полностью подтверждает мнение Р. Тафта о господстве на Афоне с конца X по XII в. *Студийского устава*,[53] и опровергает гипотетическую реконструкцию А.М. Пентковского особой Афоно-Студийской редакции, отличающейся от собственно студийской практики.[54]

Еще одним списком Студийского устава XII в. является знаменитая рукопись ГИМ, Син. 330. Это единственный сохранившийся ранний пол-

---

[53] Taft R. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // *Dumbarton Oaks Paper, 42*. Washington, 1988. P.182-184.

[54] Пентковский, 2001. С. 142-146.

ный список, содержащий все три части устава: Канонарь, Синаксарь и дисциплинарную часть. Также только он имеет точные свидетельства своей принадлежности. На обороте последнего листа рукописи существует несколько записей, в одной из которых говорится:

> «в лето 1170-е постави Илия архиепископ и брат его Гавриил монастырь св. Богородицы Благовещение, а в лето 79-е камену церковь постависта».

Еще две записи на рукописи сообщают нам о кончине в 1189 г. архиепископа Ильи, принявшего перед смертью монашество под именем Иоанн, а также о кончине в 1193 г. его брата Гавриила, ставшего новгородским епископом вслед за Ильей и принявшего перед смертью монашество под именем Григорий. В историографии список устава Син. 330 всегда связывался с основанным новгородскими владыками Благовещенским монастырем. Отмеченная недавно А.М. ПЕНТКОВСКИМ запись на полях устава о поминовении в монастыре ктиторов «архиепископов Ивана и Григория» 7 сентября еще раз подтверждает традиционную атрибуцию.[55] ИЩЕНКО предложил датировку рукописи концом 70-х гг. XII в. – временем строительства первого каменного собора.[56] Вероятно такая датировка наиболее достоверна, т.к. именно при летописном сообщении о закладке в 1179 г. каменной церкви летописец добавляет «и бысть крестияном прибежище», что свидетельствует о расширении монастырской братии. Основанию Благовещенского монастыря предшествовало важное событие в истории города. Годом ранее объединенное владимиро-суздальское войско под руководством Андрея Боголюбского осадило Новгород. Архиепископ Илья с крестным ходом и иконой Богоматери обошел город, после чего новгородские войска разбили осаждавшего неприятеля. В честь чудесного заступничества была написана икона «Знамение Пресвятой Богородицы», а архиепископ Илья установил церковное празднование этого события 27 ноября. На следующий год, вероятно, под влиянием описанных событий архиепископ с братом закладывает монастырь Благовещения Богородицы. Этот владычный монастырь и после смерти братьев-архиепископов сохранял свой статус: нам известно, что приглашенный новгородцами вторично в 1218 г. владыка Митрофан, придя из Владимира, поселился именно в нем.[57] Этому высокому статусу соответствовал и список *Студийского устава*, написанного для монастыря. Он также, как и предыдущие списки, содержит Алексеевскую редакцию, однако имеющиеся незначительные лексические, грам-

---

[55] Там же. С. 201.

[56] ИЩЕНКО Д.С. Старейший русский список Студийского устава (палеографическое описание) // *Исследования источников по истории русского языка и письменности.* М., 1966. С. 140-161.

[57] ПСРЛ. Т. III. С. 259.

матические, синтаксические отличия от Соф. 1136 позволяет нам говорить об иной редакции перевода этого текста в Син. 330.[58]

К группе уставов XII – начала XIII вв. относится еще один кодекс, список с которого был выполнен в XV в. Речь идет о рукописи, хранящейся в Синодальном собрании ГИМ, № 905. Казалось бы, что нового может дать текст, переписанный почти через столетие после выхода *Студийского устава* из активной литургической практики. Повсеместное внедрение *Иерусалимского устава* с начала XV в. привело к полному вытеснению уже к середине этого века студийской редакции богослужебных книг. Однако тот факт, что в Син. 905 сохранился полный текст *Студийского устава*, включающий и дисциплинарную часть, заставляет исследователей так или иначе обращаться к нему. Впрочем, обычно Син. 905 используется как вспомогательный источник, позволяющий уточнять ошибки в тексте Син. 330, считающегося наиболее важным списком Устава.

Необходимо отметить высокий уровень исполнения кодекса. Высоко каллиграфичный изысканный почерк, сложная система графико-орфографических писцовых правил, прекрасного качества бумага, богато украшенный тиснением оригинальный переплет – все это свидетельствует о его происхождении из крупного скриптория и высоком статусе его заказчика. Учитывая слишком позднее копирование этого текста, уже почти столетие исключенного из литургической практики, вопрос о его заказчике и целях создания становится ключевым. По филиграням мы датируем рукопись самым концом 90-х гг. XV в. На листах 1–3 имеется запись скорописью 2-й половины XVI – первой половины XVII в. о принадлежности этой рукописи Иосифо-Волоколамскому монастырю. В самой ранней описи книг этого монастыря, произведенной в 1545 году, отмечено наличие в его библиотеке устава “в полдесть, Студытов словет”.[59] На корешке Син. 905 есть наклейки XVI в.: “оуставъ студитовъ” и его номера в библиотеке “пв”. Нет никакого сомнения, что речь в описи идет о Син. 905, и что уже в 1545 г. он принадлежал Иосифо-Волоколамскому монастырю, основанному чуть более полувека ранее, вскоре после 1479 г.

Как известно, этот монастырь был не только одним из крупнейших средневековых книжных центров. Его основатель Иосиф Волоцкий – выдающийся церковный деятель своего времени и выразитель интересов большей части русского монашества. Новые условия существования

---

[58] Более подробно: УХАНОВА Е.В. Этапы развития восточно-христианского богослужения IX – начала XV в. в древнерусских списках Студийского устава // *Гимнология.* Сборник трудов Международной научной конференции памяти Д. Разумовского. Москва, Гос. Консерватория им. П.И. Чайковского, 10-12 сентября 1996. Вып. 1. М., 2000. (далее – УХАНОВА, 2000а). С. 101-113.

[59] *Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г.* // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 27.

монастырей, сложившиеся с возникновением русского централизованного государства, вызвали в конце XV – начале XVI в. крупную внутрицерковную полемику о совершенствовании института монашества, имеющего возможность опираться на разные аскетические традиции. Это привело к обострению вопроса о наилучшем типе устройства монастыря и вылилось в "противостояние уставов" двух крупнейших идеологов русского монашества – Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.[60] Именно вопрос устава, устройства монастырской жизни стал центральным в церковной жизни того времени. Вмешательство в этот спор государственной власти, акцентировавшей внимание на монастырском землевладении, перевело внутрицерковную монастырскую полемику на государственный уровень и привело к созыву Собора 1503 г. На нем победили сторонники Иосифа Волоцкого, для чего он сам приложил большие усилия. И для своей полемики с церковными оппонентами, и для написания своего монастырского *Устава* (конец XV в., до 1502 – 1504 гг.),[61] и для выступления на Соборе 1503 г. Иосифу Волоцкому необходимо было учитывать и по возможности находить поддержку своим идеям в предшествующей традиции монашеского общежития на Руси. Несомненно, ему потребовался авторитетный список *Студийского устава*. В связи с этим мы полагаем, что рукопись Син. 905 не просто хранилась в Иосифо-Волоколамском монастыре в первой половине XVI в., а была написана специально по заказу Иосифа Волоцкого. Создание этой копии с давно вышедшего из употребления *Студийского устава* всего на один – три года предшествует написанию Иосифом *Устава* своего монастыря и созыву Собора 1503 г., что не может быть простой случайностью. Кроме того, практически идеальная сохранность кодекса и белизна бумаги, так не свойственная древнерусским рукописям, в большинстве своем пострадавшим от времени, свидетельствует о том, что он не находился в широком употреблении. Можно предположить, что этот список как "справочная" книга о древних уставах находился в личной библиотеке идеолога русского монашества.

Более того, все кодикологические и палеографические данные свидетельствуют о том, что этот список был выполнен в самом Иосифо-Волоколамском монастыре.[62] Об этом говорят и бумага, и почерк, и переплет кодекса. В компьютерной базе данных филиграней, созданной нами на материале части рукописей XV в. Иосифо-Волоколамского монастыря, мы нашли не только близкие к филиграням Син. 905 отдельные знаки, но и аналогичные их сочетания, датируемые концом XV – нача-

---

[60] СИНИЦЫНА Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV-XVI вв.) // *Монашество и монастыри в России. XI-XX вв.* М., 2002. С. 137.

[61] Там же. С. 117.

[62] Подробно см.: УХАНОВА Е.В. Новые данные о переводах Студийского устава в 1-й пол. XIII в., происходящие из библиотеки Иосифа Волоцкого // *Хризограф.* М. 2005.209-230.

лом XVI в. Необходимо отметить существование современной основному тексту правки с уточнениями и исправлениями в ряде глав дисциплинарной части, которая, возможно, свидетельствует о непосредственной работе над этой рукописью Иосифа Волоцкого. Места, которые вызвали особо пристальное внимания редактора и вследствие этого подверглись правке, также очень показательны. Они принадлежат к дисциплинарной части *Устава* и посвящены отдельным проблемам общежития.

В языке рукописи нами найдены редкие для нее псковские диалектные черты (неразличение аффрикат, неразличение шипящих и свистящих, отсутствие второй палатализации), ведущие свое происхождение из оригинала этого списка. О копировании этих особенностей из протографа говорит тот факт, что при наличии чрезвычайно большого числа описок и ошибок в Син. 905 отражение псковских диалектных черт демонстрируется лишь в тех единичных случаях, когда диалектное написание совпадает с другим, существующим в языке, словом. Несомненно, протограф был ветхим и дефектным кодексом. Ошибки, описки и темные места в Син. 905 распределены по тексту не равномерно, а группируются в целом на отдельных, небольших участках. Протограф был написан на пергамене, поскольку во время употребления *Студийского устава* на Руси (до конца XIV в.) другой материал для письма не употреблялся. Это очень прочный материал, для его износа и образования утрат текста в протографе Син. 905 потребовалось не одно столетие. Кроме того, вполне вероятно, что текст был выполнен ровным и симметричным унциалом, характерным для раннего периода письменности. Писец Син. 905, копируя не всегда хорошо сохранившийся протограф, написал "**наковъıго**", где **-ъı-**, несомненно, соответствовало **-а-** в протографе. Для того, чтобы при плохой сохранности оригинала эти буквы можно было перепутать, первоначальное **-а-** должно было иметь вертикальную мачту и достаточно симметричное начертание. Такое, например, как в *Стихираре* 1158–1163, *Житии Нифонта Констанцского* (1219 г.) или *Апостоле* 1220 г. Догадку о раннем происхождении протографа подтверждают и лингвистические особенности Син. 905. Паерками, например, довольно последовательно и очень грамотно обозначаются давно утраченные редуцированные, опущенные часто в этих местах уже в Соф. 1136 и в ряде случаев в Син. 330. Все вышеизложенное может свидетельствовать о том, что протограф Син. 905 был создан, скорее всего, очень рано, в XII – начале XIII в.

Ряд текстологических особенностей Син. 905 также свидетельствует о раннем происхождении его протографа. Указанная еще И. Мансветовым оригинальная фраза “словеньскаго ради нашего новаго просвещения” (л. 315 об.) в рассуждении составителя последней части Устава о том, что скорома и рыбы в Великую субботу “мы” не научились есть,

подтверждает раннее происхождение текста.[63] Сохранение ссылок на обычаи и *Синаксарь Великой церкви* (25 марта), появление в особом окончании рукописи апелляции к *Уставу Святой горы* (л. 315) и отсутствие наряду с этим ссылок на *Иерусалимский устав* делает вполне вероятной датировку протографа Син. 905 2-й половиной XII – XIII в. Мы считаем, что А. М. ПЕНТКОВСКИЙ дает неверное объяснение изменения структуры текста Син.905, выразившейся в перестановке канонаря и синаксаря, влиянием *Иерусалимского Устава*,[64] которое появилось на Руси в конце XIV в. Эта особенность отражена уже в принадлежащем к студийским *Евергетидском Типиконе*, созданном в Константинополе в середине XI в. и дошедшем в списке первой половины XII в.[65] Прав был архимандрит Сергий, отмечавший, что внесенные в месяцеслов дополнения, которые позволили заполнить отсутствующие в ранней редакции *Студийского устава* ежедневные праздники, вполне соответствуют константинопольской традиции и тем рукописям, которые бытовали на Руси в XI–XII вв.[66] Из наиболее поздних праздников можно отметить русскую память преп. Феодосия Печерского (3 мая) и память преп. Стефана чудотворца, которые впервые начинают встречаться в списках *Евангелия* первой четверти XIII в.[67] Таким образом, учитывая кодикологические, лингвистические и текстологические особенности Син. 905, мы считаем вправе датировать ее протограф первой третью XIII в.

По содержанию Син. 905 является *Студийским уставом* в изложении патриарха Алексея и совпадет, в целом, со списками XII в. – Син. 330 и Соф. 1136. В его тексте, однако, имеется ряд отступлений, отражающих развитие этой практики. Более того, рукопись Син. 905 представляет собой новый, не встречающийся в других рукописях, перевод этого текста. Он ближе всего к Соф. 1136, однако небольшие отличия в содержании, некоторые дополнительные детали, ощутимые изменения в синтаксисе, грамматике, менее заметные в лексике и даже в инципитах цитируемых текстов и чинопоследованиях – все это свидетельствует о привлечении нового греческого списка для правки и дополнения перевода, содержащегося в Соф. 1136. В ряде случаев создатель этой редакции изменяет греческий оригинал в соответствии с русской действительностью. Например, говоря о клепании литургии на праздник Воз-

---

[63] МАНСВЕТОВ, 1885. С. 397.

[64] ПЕНТКОВСКИЙ А.М. Древнерусская версия Типикона Алексея Студита: ГИМ, Син. 330. (Из истории литургической традиции Русской церкви в XI-XIV вв.) // *Pontificium Institutum Orientale. Facultas Scientiarum Ecclesiasticarum Orientalis. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum. Romae*, 1996. С. 32.

[65] ДМИТРИЕВСКИЙ А. *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. I. Τυπικά*. Ч. 1. Киев, 1895. С. XXXIII-LIII, 256-655.

[66] СЕРГИЙ, архимандрит. *Полный месяцеслов Востока. Т. 1. Восточная агиология.* Владимир, 1901 (2-е изд.). С. 161.

[67] НБ МГУ, 2 Ag 80. См.: ЛОСЕВА О.В. *Русские месяцесловы XI-XIV вв.* М., 2001. 304, 330.

движения, он опускает упоминание отсутствующих в русских монастырях "водных часов", заменяя их словом "годины": "**съмотрит годинъı по-намарь**" (Син. 330, л. 263 об., Син. 905, л. 289 об.). Или на ектениях вечерни, утрени и литургии в Великий пост поминаемые византийские "цесари" заменены "князьями", в заупокойном поминовении тогда же на ектении вечерни и утрени патриарх Алексей заменен на "архиепископа нашего". Упоминание архиепископа позволяет нам определенно говорить о создании этой редакции в Новгородской епархии (Новгороде или Пскове) не ранее середины XII в., поскольку "среди русских епископских кафедр XII – XIII вв. только новгородская получила титул архиепископии".[68]

К атрибуции редакции Син. 905 можно привлечь одну из берестяных грамот, найденных в Новгороде в 1990 – 1993 гг. на Троицком раскопе в усадьбе И. Она получила номер 727, датирована 1155 – 1225 гг. и определена как "краткая запись чина службы на Фоминой неделе, составленная попом для памяти".[69] Грамота уникальна. Берестяных грамот, содержащих описание в том или ином виде чинопоследования общественного богослужения, больше не существует.[70] Нам кажется очень важным наблюдение А.Е. Мусина о том, что в грамоте для пасхальной утрени указываются совершенно необычные стихи: Пс. 106:15, 16, 117, 24.[71] В поисках этой особой традиции он обращается к таким известным литургическим памятникам, но не находит искомые стихи. Наше сравнение с большинством древнерусских списков *Студийского устава* показало, что описание Пасхальной утрени в нем очень консервативно. Оно содержит указания стихов псалма 117:24,27. Лишь в самом раннем древнерусском Типографском уставе мы находим небольшие разночтения. Только обращение к списку Син. 905 позволило нам обнаружить искомые стихи: на пасхальной утрени указывается чтение псалмов 106:15,16, 67:2, 117: 24, 25.[72] И если употребление 25 стиха 117 псалма находит свои параллели в студийском *Типографском уставе* и в афонском *Типиконе* Георгия Мтацминдели (117:24, 25, 27),[73] а 2 стиха 67 псалма – в

---

[68] Щапов Я. Н. *Государство и церковь в Древней Руси X-XIII вв.* М., 1989. С. 30.

[69] Янин В. Л., Зализняк А. А. *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990-1996 гг.).* М., 2000. Т. X. С. 28.

[70] Мы благодарим нашего коллегу д.и.н. А.Е. Мусина, обратившего на нее наше внимание.

[71] Мусин А. Е. Социальные аспекты истории древнерусский церкви по данным новгородских берестяных грамот // *Берестяные грамоты: 50 лет открытия и изучения.* М., 2003. С. 107, 111-117.

[72] Син. 905. Л. 189-189 об.

[73] Типикон Иверского монастыря, составленный его основателем Геогрием Мтацминдели (†1065) и дошедший в списке XI в. См.: Кекелидзе К. *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение.* Тифлис, 1908. 291.

Иерусалимском уставе 1122 г.,[74] то чтение 106 псалма – явление уникальное.[75]

Датировка Син. 905 первой третью XIII в. позволяет предположить источники такой комбинации. Использование 25 стиха 117 псалма, вероятно, отражает тот греческий оригинал, который был привлечен для правки перевода в Син. 905. Эта черта восходит, как показывают сохранившиеся памятники, к студийской традиции XI в. Указание на 67 псалом, напротив, является инновацией, отражающей постепенный процесс проникновения неосавваитских традиций в константинопольское богослужение, начавшийся уже в XII в. Сочетание "студийских" пасхальных стихов 117:24, 27 с неосавваитскими можно наблюдать также в южнославянских триодях переходного от раннего к неосавваитскому типа – Хлуд. 138, XIV в. (пс. 67:2, 117:19, 24, 27) и *Орбельской триоди* 2-й половины XIII в. (пс. 67:2,3, 117:24, 19).[76]

Использование же 106 псалма не находит аналогии нигде и, принимая во внимание происхождение берестяной грамоты 727 и Син. 905, можно сделать предположение о его принадлежности к местным новгородско-псковским богослужебным особенностям первой четверти XIII в. По крайней мере, более ранние новгородские списки конца XII – начала XIII в. имеют стандартный набор пасхальных стихов.[77] Новый 16 стих имеет, несомненно, победное, триумфальное звучание: "**ꙗко съкроуши Г(с)ь врата медена и вереи железныя сломі**". В попытках найти объяснение замене части пасхальных утренних стихов их триумфальный характер и употребление в одно и то же время в Новгороде и Пскове наводит на мысль о военной победе, произошедшей накануне Пасхи, значимой для новгородско-псковских земель. Это позволяет объяснить не только локальность такой особенности, но и ее ограниченный временной характер: она не нашла широкого распространения в новгородско-псковских памятниках, и более поздние богослужебные книги продолжали воспроизводить "стандартные" студийские стихи для пасхальной утрени. Мы обнаружили, что с Пасхой в первой половине XIII в. было связано лишь одно событие в истории новгородско-псковских земель, отмеченное в летописи. В 1216 г. 9 апреля, на Великую Субботу, согласно I *Новгородской летописи*,[78] или на саму Пасху ("Велик день"), согласно Академическому

---

[74] ДМИТРИЕВСКИЙ А. *Богослужение Страстной и Пасхальной седьмиц во св. Иерусалиме IX-X в.* Казань, 1894. С. 185.

[75] Мы приносим свою благодарность итальянским литургистам Стефано Паренти и Елене Велковской, которые по нашей просьбе просмотрели доступные им опубликованные и неопубликованные литургические памятники и подтвердили наше наблюдение об отсутствии этих стихов в других традициях.

[76] ГИМ, Хлуд. 138. РНБ, F.n.I.102.

[77] Син. 330 (1170-80-е гг.), Соф. 1136 (середина XII в.).

[78] ПСРЛ. Т. III. С. 55.

списку *Лаврентьевской летописи*,[79] произошло соединение новгородско-псковских и ростовских войск антисуздальской коалиции. События этого года историки определяют как крупномасштабную новгородско-суздальскую войну. Знаменитая Липецкая битва, ставшая апогеем этой войны, произошла чуть позже, 21 апреля. Однако военные действия длились уже с 1 марта.

> "Рече же Мьстислав и Володимир [новгородский и псковский князья – Е.У.]: "поидемъ къ Переяслалю; есть у наю третии другъ"...И устрете Еремеи от князя Костянтина съ любъвью и съ поклономъ; поидоша къ Переяслалю, воююце. И быша на Городищи на реце Сарре, у святеи Марине, въ великую суботу, месяця априля въ 9; приде князь Констянтинъ с ростовьци, хрест целоваша".[80]

Совместное пребывание на пасхальной службе в церкви св. Марины и "целование креста", т. е. заключение союзнического договора, на ней вполне могло сопровождаться желанием особенно отметить это в праздничной утрене путем введения особых стихов, преуготовывающих победу коалиции. После того, как победа действительно произошла, эти стихи могли закрепиться на утрене и иметь широкое употребление некоторое время, пока память о ней была актуальна. Наличие этих стихов в новгородском *Апостоле* первой половины XIV в.[81] демонстрирует живучесть этой традиции.

Так это было или иначе, но, определяя взаимозависимость текстов берестяной грамоты и Син. 905, мы полагаем, что способ фиксации стихов на бересте предшествует тексту Устава и отражает быструю, непосредственную реакцию на изменение хода пасхальной утрени. Эти два источника совпадают лишь по существу, но не текстуально. Смысл текста на бересте сводится в основном к записи исполнения новых пасхальных утренних стихов (6 строк из 9), что, вероятно, было непосредственной реакцией на их замену. Со временем же, по мере создания новых списков *Устава* эти изменения вполне закономерно могли быть внесены в его текст. Если учитывать наши рассуждения о возможной причине появления новых пасхальных утренних стихов, то берестяная грамота 727 может датироваться 1216 – 1217 гг., а протограф Син. 905 несколько позже.

Нам кажется возможным определить монастырь, для которого был создан этот устав. В Пскове в 1-й половине XIII в. их было всего два. Вторым после Спасо-Мирожского монастыря незадолго до 1243 г. был основан княжеский женский монастырь во имя св. Иоанна Предтечи. Мы полагаем, что именно для него был создан протограф Син. 905. Ведь одной из характерных особенностей этого списка, отмеченных еще Гор-

---

[79] ПСРЛ. Т. I. Стб. 493.
[80] ПСРЛ. Т. III. С. 55.
[81] ГИМ. Воскр. прег. 5. Л. 119.

СКИМ и НЕВОСТРУЕВЫМ, является особое празднование храмового праздника св. пророка Иоанна Предтечи 23 июня ("поновление притвора святаго пророка Иоанна"), для которого дано не встречающееся больше ни в одном другом списке *Устава* описание торжественного крестного хода. Протограф Син 905, вероятно, создавался в момент образования монастыря. Летописная запись 1243 г. характеризует монастырь как уже существующий, с захоронением супруги псковского князя Ярослава, который упоминается на страницах летописи с 1225 по 1245 гг. Н. СЕРЕБРЯНСКИЙ, опираясь на местные предания и данные монастырского синодика-помянника основательницей монастыря считал саму супругу князя Ярослава Владимировича.[82] Поэтому можно предполагать, что монастырь основан в 1230-х гг. Тот факт, что Син. 905 содержит новую редакцию перевода и ряд уникальных дополнений свидетельствует о том, что эта редакция создавалась именно для Ивановского монастыря с привлечением нового греческого списка *Студийского устава*, содержавшего, в частности, описание крестного хода на день памяти св. пророка Иоанна Предтечи. Возможно, именно необходимость уставных указаний для храмового праздника и была одной из причин поиска иного греческого списка Алексеевской редакции *Студийского устава*.

Появление этого текста теоретически могло быть связано с новгородским монастырем св. Иоанна Предтечи, существовавшего уже в 70-х гг. XII в. (в летописи упоминается смерть его игуменьи в 1179 г.). В псковском одноименном монастыре могли лишь переписать уже существующий текст, добавив новый стих для Пасхальной утрени. Однако наличие более развитых указаний и, в частности, первые два стиха Пасхальной утрени, где заметно уже влияние более поздней литургической традиции, заставляет нас склонятся к мнению о том, что весь перевод был создан в 1-й трети XIII в. в Пскове. Его появление может быть связано с неким "Грьцином", который возглавлял псковичей на переговорах с новгородцами о военном походе на Ригу в 1228 г.[83] В следующем году на выборах новгородского архиепископа вероятно он был предложен как кандидат на эту должность наряду с епископом Владимира Волынского и диаконом Юрьевского монастыря Спиридоном.[84] Мы полагаем, что речь в этих записях идет об одном и том же человеке, который занимал высокое социальное положение в Пскове и имел непосредственное отношение к церкви. Скорее всего «Грьцин» было его прозвищем, отражавшим его контакты с Византией. По крайней мере, еще два «Грьцина», упоминаемые в источниках того времени, были новгородцами. Мы полагаем, что и псковский «Грьцин» не был греком, а принадлежал к социальной верхушке Пскова и был связан с церковной средой.

---

[82] СЕРЕБРЯНСКИЙ, 1908. С. 219-220.
[83] ПСРЛ. Т. III. С. 66.
[84] Там же. С. 68.

Сохранившиеся древнерусские списки *Студийского устава* XII в. свидетельствуют об активном процессе усвоения Древнерусской церковью актуальных форм константинопольского богослужения. В начале XII в. происходит смена краткой редакции *Студийского устава* пространной редакцией патриарха Алексея, введенной впервые в Киево-Печерском монастыре ок. 1067 г. Этот процесс смены отразился в *Типографском уставе.* На протяжении XII столетия создаются, по крайней мере, еще две редакции перевода этого текста (Соф. 1136, Син. 330). Не позднее первой трети XIII в. появляется новая редакция перевода, отраженная в списке Син. 905. В рассмотренный нами период история текста памятника наиболее ясна. Намного сложнее судить о редакциях *Студийского устава*, регулирующих древнерусское богослужение как на самом первом этапе, в XI в., так и во 2-й половине XIII – XIV в. Богослужебные порядки древнейшего этапа можно реконструировать по сохранившимся фрагментам богослужебного комплекта книг в целом. Регламентации *Студийского устава* были знакомы на Руси и до приобретения Феодосием Печерским его пространного текста. Мы полагаем, что нет оснований связывать появление новой пространной редакции гимнографических книг с переводом Алексеевской редакции. Она содержала новую дисциплинарную часть, однако ее Синаксарь был по-прежнему кратким. Как показывают недавние исследования, древнерусские переводы новых пространных редакций *Ирмология*, *Триоди*, полного *Евангелия апракос*, *Миней* можно отнести, скорее, к концу XI в. Сведения о позднейшем периоде, последовавшем после монгольского завоевания, отрывочны.[85] Сохранившиеся от XIV в. всего два списка *Студийского устава*, несут в себе черты значительного отличия от традиции XII в. В частности, список РГАДА, Син. тип. 144 содержит в себе иную, краткую, редакцию греческого текста *Студийского устава*, восходящую, вероятнее всего, к более ранним, чем Алексеевская, записям этого Типикона.[86] Отражает ли список Син. тип. 144 древнейший перевод XI в., или в XIV в. были предприняты новые усилия по поиску и переводу авторитетного греческого текста, – задача для дальнейшего исследования.

---

[85] УХАНОВА Е.В. Кафедральное богослужение Древнерусской церкви в списке XIII в. // *Ученые записки Гос. Православного ун.-а им. Св. Иоанна Богослова.* М., 2000. Вып. 5.

[86] УХАНОВА, 2000а.

RESUMÉ

Im vorliegenden Beitrag werden Probleme der Verbreitung des Studitischen Typikons in der Rus' erörtert. Nach Analyse der vorhandenen Erkenntnisse über die Errichtung des ersten russischen koinobitischen Klosters, des Kiever Höhlen-Klosters, kann angenommen werden, daß mit dem Namen seines zweiten Hegumens Feodosij die Suche nach und erste Anwendung des disziplinarischen Teils der Alexios-Redaktion des Studitischen Typikons (nicht vor 1067) verknüpft ist. Der Beginn der Verwendung dieses Typikons im Gottesdienst und die Übersetzung eines ihm entsprechenden Komplexes von Büchern gehört in einen früheren Zeitraum und ist nicht mit Feodosij verbunden. Aus dem 11.-12. Jh. sind 5 Abschriften (und Fragmente) dieses Typikons erhalten, deren kodikologische, paläographische und textologische Charakteristika analysiert werden. Auf dieser Grundlage werden Ursachen und Begleitumstände ihrer Anfertigung, sowie die Entwicklung der studitischen Praxis in der Rus' rekonstruiert. Die überlieferten altrussischen Abschriften des Studitischen Typikons des 12. Jh.s zeugen von einen aktiven Aneignungsprozeß der aktuellen Formen des konstantinopolitanischen Gottesdienstes durch die altrussische Kirche. Die Ersetzung der kurzen Redaktion des Studitischen Typikons durch die erweiterte, vom byzantinischen Patriarchen Alexios verfaßte Redaktion schlug sich im *Типографский устав* vom Anfang des 12. Jh.s wieder. (ГТГ, К-5349). Im Verlauf des 12. Jh.s wurden mindestens noch zwei Redaktionen hergestellt (РНБ, Соф. 1136 и ГИМ, Син. 330). Eine von ihnen - die Sophien-Redaktion - läßt sich hypothetisch mit dem Wirken des Novgoroder Bischofs Arkadij und des Kiever Metropoliten Konstantin verbinden. Die für das Athos-Kloster des hl. Panteleimonos angefertigte Abschrift wurde wahrscheinlich in südrussischen Skriptorien (Kiev) hergestellt und spiegelt die Sophien-Redaktion wieder. Nicht später als im ersten Drittel des 13. Jh.s erscheint eine neue, wahrscheinlich für das Ivanov-Kloster in Pskov angefertigte Redaktion der Übersetzung, die sich in der Abschrift Син. 905 niederschlägt.

Кодикологическое и палеографическое описание новгородских служебных певческих Миней

Э. В. Шульгина
Москва

При всем богатстве новгородского наследия на первое место, безусловно, следует поставить памятники письменности. Из сохранившихся древнерусских памятников XI – XIV вв. на Новгород и его пригороды приходится более половины всего письменного наследия. Самые ранние датированные рукописи XI – XII вв., такие как Остромирово евангелие, новгородские служебные минеи 1096 – 1097 гг., Юрьевское евангелие, были созданы в Новгороде. Сохранившиеся рукописи свидетельствуют о наличии скрипториев при Софии новгородской, при Юрьевом монастыре, Лазаревом монастыре и др.

Служебные певческие минеи были созданы в Софии Новгородской. В настоящее время служебные минеи хранятся в Государственном историческом музее в составе Синодального собрания.[1] Минеи впервые зафиксированы в составе Синодальной библиотеки в Описи 1771-1772 г.[2] Наличие их в этой библиотеке подтверждено Описью кон. XVIII в.[3] Они вошли в Указатель архиепископа Саввы.[4] Они подробно были описаны А. В. Горским и К. И. Невоструевым[5], а также в Сводном каталоге славяно-русских рукописных книг XI – XIII вв.[6]

---

[1] ОР ГИМ Син. № 159 – 168.

[2] ОР ГИМ Син. № 968 (Протасьева Т. Н. *Описание рукописей Синодального собрания* (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) М. 1971, № 840 «Каталог греческих и русских рукописей Московской патриаршей библиотеки».

[3] ОР ГИМ Син. № 1207 (Протасьева Т. Н. *Описание рукописей Синодального собрания* (не вошедшиих в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М. 1971. № 842. "Описание славянских рукописей Московской патриаршей библиотеки".

[4] Савва (Тихомиров), архиепископ. *Указатель для обозрения Московской Патриаршей библиотеки*, 2 изд. М. 1888 г. с. 206.

[5] Горский А. В. и Невоструев К. И. *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*. Отдел третий. Книги богослужебные (часть вторая). М. 1917. с. 2 – 77.

[6] *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР* (XI – XIII вв.). М. 1984. №№ 78, 80, 81, 83 – 85, 87, 89, 91, 94.

Обращение к новгородским служебным минеям не случайно. Профессорами Х. РОТЕ и Е. ВЕРЕЩАГИНЫМ было возобновлено издание служебных миней XI – XII вв., начатое проф. И. В. ЯГИЧЕМ. В 1886 г. им были изданы сентябрьская, октябрьская и ноябрьская новгородские служебные минеи 1096-1097 гг.[7] В 1993 г. проф. Х. РОТЕ и Е. ВЕРЕЩАГИН издали декабрьский том новгородских служебных миней, хранящихся в РГАДА.[8] В настоящее время издан декабрьский том новгородских миней, хранящихся в ГИМ.[9] В связи с факсимильным изданием декабрьской минеи, было опубликовано палеографическое исследование этого тома.[10] В дальнейшем предполагается издать все последующие тома этого комплекта, сохранившегося в 10 томах (отсутствуют мартовский и июльский тома). В связи с этим было проведено предварительное, комплексное исследование всех томов служебных миней: записей, почерков, украшений, структуры памятников.

Писцовых записей о написании миней на рукописях не сохранилось. В рукописях много выскобленного текста и вырезанного пергамента, что предполагает наличие записей, современных созданию рукописей. О принадлежности миней новгородскому скрипторию свидетельствует запись XIII в., сохранившаяся в ноябрьской минее:

> «В лѣто 1296 ... при владыцѣ Климентѣ пре пасадницѣ Андрѣе съгониша новгородци намѣстниковъ Андрѣевыхъ съ Городища, не хотяще князя Андрѣя. И послаша новгородци по князя Даниля на Мъскву, зовуще его на столъ в Новъгородъ, на свою отчину и присла князь переже себе сына своего въ свое мѣсто именемь Ивана, а самъ князь Данилин.»[11]

Несколько отступя от этой записи, далее тем же почерком написано: «Того же лѣта поставиша мостъ великыи чересъ Вълхово, а писал Скорень дьяконъ святыя Софии». (рис. 1) Из этого следует, что в XIII веке рукописи находились в Софии Новгородской. События, отмеченные в рукописи, соответствуют погодным записям 1 Новгородской летописи старшего извода (ОР ГИМ Син. № 786).

Минеи представляют собой книги размером 27,5 х 22,5 см с небольшими колебаниями от 1 до 1, 2 см. Они написаны на толстом пергаменте достаточно грубой выделки. Листы в тетрадях расположены

---

[7] ЯГИЧ И. В. *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095 – 1097 гг.* (Памятники древнерусского языка. Том 1). СПб. 1886 г.

[8] HANS ROTHE / E.M. VEREŠČAGIN. *Служебная минея за декабрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям.* Böhlau Verlag Köln Weimar. Wien.1993.

[9] HANS ROTHE. *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau* (GIM). 1999.

[10] ШУЛЬГИНА Э. В. Палеографическое описание декабрьской минеи. (Син. собр. 162) HANS ROTHE. *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember.* Teil 5: Facsimile. Der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). 2000.

[11] ОР ГИМ Син. № 161. л. 260 об.

традиционным для пергаменных рукописей способом: волосяная сторона к волосяной, мясная – к мясной. Таким образом в раскрытой рукописи листы получались одного цвета – желтые или белые.

Листы тетрадей всех рукописей имеют одинаковую разлиновку: первый и третий развернутые двойные листы каждой тетради – с внешней стороны, а второй и четвертый – с внутренней. С одной стороны листа линия разлиновки слегка прорезает пергамен, с другой она слегка выпукла. В сброшюрованном виде стыкуются линии одного типа (рис. 2). Разлиновка листов выполнялась металлическим предметом, возможно ножом. В некоторых местах пергамен от сильного нажима оказался прорезанным.

Тип разлиновки имеет следующий вид: четыре вертикальные линии проходят через весь лист сверху донизу, определяя текстовое пространство и отделяя два поля – внешнее и внутреннее. Две параллельные горизонтальные линии вверху и внизу, проходящие через весь лист, определяют верхнее и нижнее поля и высоту текстового столбца. Число горизонталей в столбце четко совпадает с количеством боковых строчных наколов. Горизонтали выполняют роль нижней линии строки, на них стоят буквы. Проколы для нанесения горизонтальных и вертикальных линий делались по краям листов, судя по сохранившимся округлым отверстиям, их наносили шилом. Для фиксирования вертикальных линий делалось еще четыре прокола на полях листов. Все проколы наносились с лицевой стороны. Размеры разлиновки листа следующие: боковые поля (с внешней стороны листа) и нижние – по 6 см, внутренние (к корешку) и верхние поля – по 3 см.

Столбец с текстом занимает в высоту 18,5 см, в ширину – 13,5 см. Разлиновка строк едина для всех рукописей. На листе, как правило, 19 строк. В том случае, если имеется заглавие, занимающее 2 строки, количество строк – 18. Высота строчных букв колеблется от 3,6 мм до 5,7 мм, ширина – от 2,6 мм до 5,7 мм. Высота букв заглавий и больших инициалов равна 1 см. Единый тип разлиновки рукописей, выдержанные пропорции размещения текста, соблюдение постоянного размера полей позволяют сказать, что разлиновка рукописей проводилась в одном скриптории. Для всех томов характерна единая система буквенной нумерации тетрадей. Писцы последовательно пронумеровывали первые и последние листы тетради в нижней части внутреннего поля слева и справа от корешка, т. е. каждая тетрадь нумеровалась дважды. Кроме первоначальной потетрадной нумерации в рукописях имеется полистная нумерация XIX в., проставленная арабскими цифрами в верхнем правом углу листа, черными чернилами.

Проведенный полистный графический анализ почерков всех миней, который ранее никогда не проводился, показал, что текст 10 рукописей миней написан 3 писцами. Почерки относятся к одной писцовой школе. Все рукописи написаны четким уставом, в один столбец, по 18 – 19 строк

на листе, стойкими однородными железистыми чернилами в основном темно-коричневого цвета.

Первым писцом написаны целиком 4 минеи (майская, июньская, августовская, сентябрьская) и 2-я половина ноябрьской. Для этого писца характерны слегка вытянутые буквы симметричное написание «ж» и «м» - ; грецизированное начертание буквы «т» с мачтой, выходящей за линию строки - ;и только у него встречается следующие начертания: лигатурное грецизированное письмо буквы «т» с буквами «в» и «и» - , трехбуквенные сочетания: «нти» и «три» . Писец часто употребляет лигатуру «ау» . Почерк этого писца характеризуется украшениями – небольшими штрихами в буквах «и» и «я», «ю» - . Выносные буквы «б», «д», «о», «с», «т», «х», «ч». Над выносными буквами ставится титла в виде широкого уголка - . Конец строки отмечается четыремя точками - , начало каждой песни крестом с точками - . (рис. 3)

Вторым писцом написано наибольшее количество текста - целиком 5 миней (октябрьская, декабрьская, январская, февральская, апрельская). Письмо крупное, монументальное, буквы приближаются к квадрату , , . Для этого писца характерны: ассиметричное написание следующих букв «м», «т», «h» – ; верхние части букв «а», «л», «м» украшены горизонтальным штрихом - ; «омега» с сильно пониженной серединой – ; выносные буквы - «б», «д», «н», «о», «с», «т», «х», «ч»; титла – в виде заостренного уголка - . Конец строки также отмечается четыремя точками , начало каждой песни - крестом с точками . (рис.4)

Третий почерк выявлен в одной рукописи: в ноябрьской минее на лл. 1 – 175 об. В отличие от двух предыдущих писцов, писец этой рукописи употреблял черные чернила. Буквы крупного рисунка, но менее искусны, чем в почерках двух предыдущих писцов. Для почерка характерны: буква «омега» с высокой серединой - ; «I» – с двумя точками ; часто употребляется украшенная буква «О» (с точкой или двойного круга) как в прописных буквах, так и в строчных - , , ; необычного рисунка «л» – ; изогнутая «х» - Выносные буквы - «б», «д», «н», «о», «т», «х». (рис.5)

Для всех трех почерков характерно прямое письмо, небольшое количество выносных букв, что обусловлено наличием знаменных знаков над текстами, титла в виде «домика», симметричное написание большей части букв, а также единая для всех томов система буквенной нумерации тетрадей. Все писцы используют один набор букв: а, б, в, г, д, є, к, ж, ѕ, з, и, ї, к, л, м, н, о, п, р, с, т, ѹ, ѡ, ѳ, ф, х, ц, ч, ш, щ, ъ, ы, ь,

ѣ, ѭ, ѫ, ѧ, ѯ, ѳ, что говорит не только о времени написания рукописей, но и о принадлежности к одной писцовой школе.[12] (Рис. 6)

Писцами рукописей, помимо основного текста и нумерации тетрадей, выполнены многочисленные правки в тексте: исправления букв и дополнения пропущенных букв, слогов и слов.

Исследование знаменного письма всех 10 томов миней дает возможность сказать, что нотные знаки выполнялись двумя знаменщиками. Это следует из начертаний знака в виде «фиты» (округлое написание и вытянутое) – ; знака в виде уголка (за-остренного и слегка округлого) – ; знака в виде «кси» (вытянутого и более короткого) – .

Украшения в рукописях представлены заставками, инициалами и заглавиями статей. Вероятно, изначально было задумано, что заставки должны быть в начале текста каждой рукописи. В ноябрьской минее утрачено начало текста, поэтому не известно, была ли там заставка, в майской и июньской минеях оставлены места для заставки, в остальных семи минеях заставки есть, но только лишь в четырех (декабрьской, январской, февральской и апрельской) минеях сохранились заставки современные тексту рукописей.[13] Они представляют собой византийское плетение с элементами тератологии. Рисунок четкий, изящный, выполнялся явно художником (а не писцами рукописей). Все заставки прямоугольной формы, навершья и углы каждой заставки украшены византийскими ветками разнообразного рисунка. Заставки заполнены ременным плетением, элементом, свойственным тератологии; медальонами в центре которых помещены византийский цветок, бутон или птица, характерными для византийского орнамента. Рисунок птицы был распространенным элементом украшений новгородских рукописей. Смешение двух стилей тератологического и византийского было свойственно орнаментике XII - нач. XIII в. Очерк всех заставок выполнен двойным киноварным контуром. В силу того, что первые листы подвергались различным негативным воздействиям, краска фона во многих местах исчезла. Сохранившиеся фрагменты потухшей краски в некоторых заставках позволяют говорить о том, что это был ультрамарин, а также желтая и зеленая краска. Традиция выполнения орнамента в киноварном очерке восходит к ранним новгородским рукописям, таким как Юрьевское евангелие нач. XII в., Студийский устав XII в. и др.

В августовской, сентябрьской, октябрьской минеях заставки не современны тексту, более позднего времени, помещены на местах, которые были оставлены для орнамента, но по каким-то причинам не выполнены. В августовской и сентябрьской минеях заставки византийского стиля.

---

[12] Особенности письма каждого писца приводятся в таблице, которая дана в приложении.

[13] ПРОТАСЬЕВА Т. Н. *Византийский орнамент. Древнерусское искусство. Рукописная книга*. М. 1974. с. 215.

Они представляют собой несложное плетение, выполненное яркой киноварью, не очень искусного рисунка. В октябрьской минее место, оставленное для заставки, заполнено не орнаментом, а чернильным рисунком с изображением Деисуса и двух ангелов, помещенных в прямоугольную рамку, выполненную киноварным очерком.

Инициалы в рукописях выполнены двойным чернильным очерком, иногда закрашенным киноварью. Инициалы по их размеру и сложности рисунка можно разделить на две группы: большие и малые. Многочисленные большие инициалы, которыми отмечаются начала новых разделов или небольших статей, выполнены так же как и буквы заглавий – двойным чернильным очерком, расположенным на полях на расстоянии 0,5 см от вертикальной линии, фиксирующей текст. Все они четкого геометрического рисунка, но украшены по разному: штрихами, кружочками, византийской веткой; иногда звериной головкой. В заглавных буквах имеются незначительные элементы украшений: в букве «О» – византийский зигзаг, в буквах «А», «В» – декоративные черточки. Инициалы и буквы заглавий не представляют собой художественной значимости. Сходство чернил и близость начерков инициалов со срочными буквами свидетельствуют о том, что все инициалы выполнялись писцами.

Начало каждой песни, стихиры или новой статьи отмечено крестом с четырьмя точками, или декоративным зигзагом со стрелочкой в центре, которые выполнялись самими писцами, поэтому имеют между собой различия.

В рукописях на полях и на свободных от текста местах имеются многочисленные рисунки, выполненные пером. Они рисовались на протяжении нескольких веков, о чем свидетельствуют сохранившиеся под ними записи, датирующиеся по палеографическим приметам XIII-XVII веками. Так в октябрьской минее на лл. 240об. - 241 нарисованы воины на лошадях в доспехах с копьями; в декабрьской минее на л. 303 нарисован медальон искусного рисунка, заполненный цветочным орнаментом; в январской минее на л. 1 об. нарисован святой с поднятыми руками, на л. 2 об. Помещен изщящный рисунок царя Давида с псалтырью, на л. 255 об. помещено два рисунка, изображающие святителей. Под одним надпись, выполненная уставом XIV в.: "Господи, спаси помилу владыкы Василея." В майской минее на л. 1 нарисован царь Давид, под рисунком подпись XIV в. В июньской минее сохранилось несколько рисунков: на л.1- кольцо из плетеного жгута и два воина с копьями и щитами, на л. 28 - изображение птицы, на л. 115 об. искусно выполненный киноварью Ангел, на л. 183 об. - изображение Спаса Эммануила, на л.224 - рисунок двух воинов, на л. 216 об. - инициал искусного рисунка в виде аиста.

Кроме писцовой правки в рукописях имеются многочисленные дополнения, записи и пометы на полях. Все они, за некоторым исключением, легко читаются. Основная часть записей, их более сотни, выполнена в

XIV в. коричневыми чернилами, и представляет собой многочисленные дополнения к тексту.[14] Как показало палеографическое исследование почерка этих дополнений, они написаны одним писцом, что свидетельствует о том, что в XIV в. все рукописи находились в одной библиотеке и с ними проводилась большая работа по редактированию текстов.

Все 10 рукописей в настоящее время имеют одинаковые переплеты XVIII в. Первоначальные переплеты рукописей не сохранились. Они, как большинство переплетов рукописей Синодального собрания, были заменены в 1794 г. новыми переплетами, едиными для всего фонда. В Описи 1771 –1772 гг. отмечается ветхость переплетов новгородских миней: «Минея июнская харатейная, у оной переплет и оболочка ветхи и конца узнать не можно». Идентичные записи имеются к каждой минее. Новые переплеты, поставленные на рукописи, были выполнены из картона, обтянутого мягкой темнокоричневой кожей. Они были сделаны без завязок и застежек, что повлекло за собой впоследствии деформацию пергаменных листов и ломкость блока.

Проведенное исследование комплекта новгородских служебных певческих миней показало, что минеи были написаны в одном скриптории тремя писцами – профессионалами. Музыкальные знаки рисовали два знаменщиками (вполне возможно, что знаки писали те же писцы, что писали и минеи). Первоначальные заставки в 4 рукописях выполнены одним художником. Часть заставок была выполнена позднее. Исследование графики начертаний строчных и выносных букв, а также орна-ментики, подтвердило существующую датировку рукописей – последняя четверть XII века.

Близость графики строчных и надстрочных букв новгородских миней и Студийского Устава из Благовещенского Новгородского монастыря, который датируется по записям 70-80 гг. XII века.[15], а также близость художественного оформления (заставка Студийского Устава, помещенная на л. 196 об., выполненная в киноварном очерке, в центре которой помещены три медальона, заполненные византийским бутоном и ветками на ярком киноварном фоне, идентичны рисункам медальонов заставок миней Син.164,165) подтверждают нашу датировку новгородских миней - последней четвертью XII века.

---

[14] Наличие большого количества записей XIV – XVII вв. не позволяют привести их в данной статье. Они будут приведены в палеографическом описании каждого тома минеи.

[15] ОР ГИМ Син. сл. № 330. Студийский устав XII в. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI-XIIIвв.) М.1984. С.159-160.

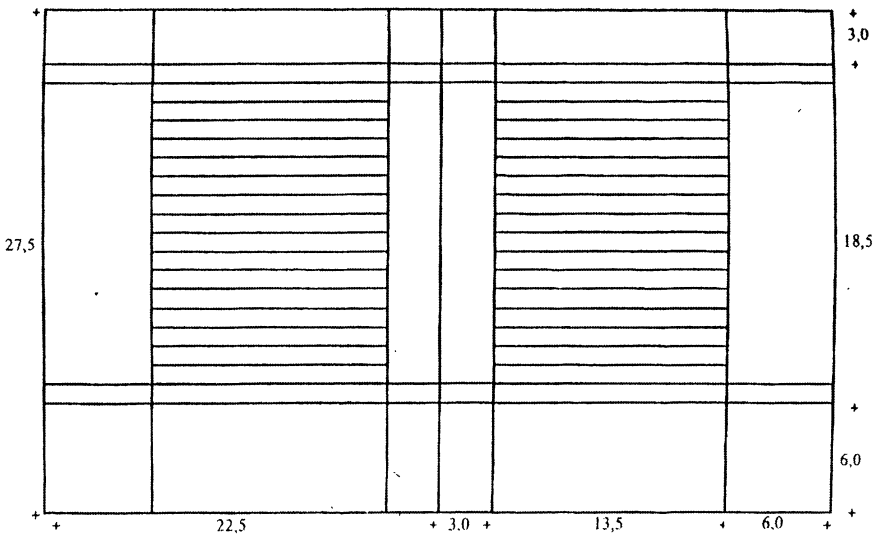
RESUMÉ

Die durchgeführte palaeographische und kodikologische Untersuchung der zehn Bände der Novgoroder neumierten Gottesdienstmenäen ermöglichte folgende Schlußfolgerungen: Die Menäen sind von drei professionellen Schreibern angefertigt worden. Nach der Art ihrer Schrift kann man sie zu einer Schreiberschule zuordnen. Alle Handschriften sind in deutlichem Ustav in einer Spalte geschrieben mit 18-19 Zeilen pro Blatt, in beständiger einheitlicher eisenhaltiger Tinte. Die Handschriften haben ein einheitliches System der Linierung und der Buchstabennumerierung der Hefte, was noch einmal die Zugehörigkeit der Handschriften zu einer Schreibwerkstatt unterstreicht.

Die Musikzeichen haben zwei Neumierer eingefügt. Künstlerischer Schmuck: Kopfleisten (ohne die späteren) und Initialen sind der künstlerischen Gestaltung des Studitischen Typikons (70-80er Jahre des 12. Jahrhunderts (ГИМ, Син. N330) sehr ähnlich.

Die Untersuchung der Graphik der Buchstaben auf der Zeile und der hochgestellten Buchstaben, aber auch die Ornamentik verifiziert die geltende Datierung der Handschriften auf das letzte Viertel des 12. Jahrhunderts.

ПРИЛОЖЕНИЕ:



Разлиновка листов

I - почерк
II - почерк
III - почерк
нотные знаки

О РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ДЕКАБРЬСКОЙ МИНЕИ*

Vittorio Springfield Tomelleri
Macerata

0. Введение

Настоящая статья посвящена, с одной стороны, конкретному вопросу - изучению взаимоотношений между восточнославянскими списками XII и XIII веков служебной минеи на декабрь[1], с другой стороны, предлагает на общее обсуждение теоретический и методологический вопросы, касающиеся принципов исследования и издания гимнографических текстов. При этом автор основывается на данных, представленных в вышедших трех декабрьских томах (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996, 1997 и РОТЭ 1999), и на собственном опыте при работе над служебной минеей на февраль[2].

В рамках совместного проекта в Германии и России продолжается начатое Ягичем в конце XIX века издание служебных миней по восточнославянским спискам (ЯГИЧ 1886); работа ведется по принципу, согласно которому в основу издания положен невмированный список Синодального собрания нр. 162 (XII в.), в настоящее время хранящийся в Московском Государственном Историческом Музее, сокр. **С** (для описания см. ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ 1917/1964: 34-42; СК нр. 83, 121-122).

В критическом аппарате приводятся все разночтения по следующим спискам:

РГАДА, ф. 381 нр. 96 (XII-XIII вв.), сокр. **Д** (СК нр. 159, стр. 174-175)

РГАДА, ф. 381 нр. 97 (XIII в.), сокр. **Т** (СК нр. 275, стр. 264-265)

РГАДА, ф. 381 нр. 130 (XII-XIII вв.), сокр. **М** (СК нр. 155, стр. 172-173)

---

* Автор выражает свою искреннюю благодарность Дагмар Кристианс (Бонн), вместе с которой были первоначально сформулированы основные положения данной работы, и Илье Сержантс (Бонн/Кёлн/Рига), который собрал текстологически значимые примеры и очень любезно предоставил автору результаты своих изысканий.

[1] Общие сведения о минее содержат статья РОГОВА 1973, монография НЕЧУНАЕВОЙ 2000, издание первых десяти дней Путятиной минеи ЩЕГОЛЕВОЙ 2001 и недавно вышедшая книга МУРЬЯНОВА 2003; более специальным вопросам посвящена работа КОЖУХАРОВА 2004 и сборник ДЛП 2003.

[2] Первый том издан (РОТЭ 2002), второй готовится к печати.

РГАДА, ф. 381 нр. 131 (XII в.), сокр. **П** (СК нр. 76, стр. 117-118)
РГАДА, ф. 381 нр. 98 (XIII в.), сокр. **Н** (СК нр. 207, стр. 232)

1. Критерии классификации списков

В своем исследовании о майской минее НЕЧУНАЕВА (2000: 105) для классификации минейного списка выделила пять принципов, носящих, несмотря на их конкретную прикладную функцию, общий характер:

(1.) набор памятей;
(2.) состав последований дня;
(3.) включение в текст списка памятей славянским и русским святым;
(4.) указание на авторов канонов;
(5.) способ соединения канонов при наличии двух памятей одного дня.

Первые два принципа являются, по мнению Нечунаевой, основными, следующие считаются исследовательницей дополнительными. Кроме того, существенную роль играют при типологической классификации списков разночтения-варианты[3], которые можно условно назвать внутренними показателями взаимоотношений между списками в отличие от внешнего характера остальных структурных признаков. Если варианты относятся к уровню текста как такового и позволяют определять редакцию, не менее важны формальные признаки, так как они, касаясь функционального назначения, относятся к списку как к целостной единице; здесь имеются в виду прежде всего разные типы минеи, в нашем случае - служебный и праздничный типы[4].

1.1. Набор памятей

Набор памятей считается по определению ЩЕГОЛЕВОЙ (2001: 10) важным элементом при сравнительном исследовании минейного списка:

> «Индивидуальность минеи на каждый месяц - в наборе памятей. Более того: по набору памятей индивидуальна каждая майская минея, поскольку отдельные памяти заменяются и переносятся в хронологически другие места».

---

[3] НЕЧУНАЕВА (1999: 323) считает вариантами замены слов, изменения порядка слов, добавления или опущения; к разночтениям она относит только орфографические и фонетико-морфологические расхождения. В настоящей же статье эти слова употребляются в качестве синонимов.

[4] См. НЕЧУНАЕВА (1999: 323): «Праздничные и служебные минеи различаются по объему. Первые представляют собой краткий вариант памятника, содержащий важнейшие службы месяца, вторые - полный вариант, в который включены все службы месяца. Время создания праздничных и служебных миней как типов средневековых книг различно: праздничные минеи древнее служебных»; СТАНЧЕВ 2003 изучает вопрос типологического и терминологического определения минейных текстов.

Однако, выявленная таким образом индивидуальность списков никак не может заменить текстологическое изучение. Только при последнем удается более точное определение индивидуальности изучаемого списка, так как нельзя исключить возможность изменения порядка дней при сохранении текстовых признаков[5]. Во всяком случае рассматриваемые списки минеи на декабрь, по сравнению с майскими минеями (НЕЧУНАЕВА 2000: 44), не обнаруживают вариативности в отношении состава, как явствует из таблицы, взятой из РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН (1996: XLIX, 1997: XVI-XVII) и РОТЭ (1999: XXI):

Сокр.	С	Т	Д	М	П	Н
День						
1. Пророк Наум	+	+	+	-	-	-
2. Пророк Аввакум	+	+	+	-	-	-
3. Пророк Софония	+	+	+	-	-	-
4. Варвара и Иоанн Дамаскин	+	+	+	+	+	-
5. Савва	+	+	+	+	-	-
6. Николай Мирликийский	+	+	+	+	+	-
7. Амвросий Медиоланский	+	+	+	+	-	-
8. Патапий и Сосфен, Аполлос, Кифа, Тихик, Епафродит и Цезарь	+	+	-	-	-	-
9. Зачатие св. Анны	+	+	-	+	-	-
10. Свв. мучеников Мины, Ермогена и Евграфа	+	+	-	-	-	-
11. Преп. Даниила Столпника	+	+	-	+	-	-
12. Св. Спиридона Тримифунтского	+	+	-	+	-	-
13. Свв. мучеников Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария, Ореста и мученицы Лукии	+	+	-	+	-	-
14. Свв. мучеников Фирса, Левкия, Аполлония и Ариана	+	+	-	-	-	-
15. Св. мученика Елевферия	+	+	-	-	-	-
16. Пророка Аггея	+	+	-	-	-	-
17. Пророка Даниила и Трех Отроков Анания, Азария и Мисаила	+	+	-	+	-	-

[5] См. подобные замечания НЕЧУНАЕВОЙ (2000: 155) о том, что «Функционально различные списки, праздничные или служебные, могут иметь как текстовое совпадение (Путятина минея и СК Н° 156), так и текстовое различие (СК Н°83 и СК Н°76)».

18. Св. мученика Севастиана	+	+	-	-	-	-
19. Свв. мучеников Прова и Ариса, Макария и Евгения	+	+	-	-	-	-
Неделя перед Рождеством Христовым, свв. праотец	+	+	-	+	+	-
Неделя перед Рождеством Христовым, свв. Отец	+	+	-	+	-	-
20. Предпразднство Рождества Христова и священномученика Игнатия Богоносца	+	+	-	+	-	-
21. Предпразднство Рождества Христова и мученицы Иулиянии	+	+	-	+	-	-
22. Предпразднство Рождества Христова и Анастасии Узорешительницы	+	+	-	+	-	-
23. Предпразднство Рождества Христова и десяти мучеников, иже в Крите	+	+	-	+	-	-
24. Предпразднство Рождества Христова и мученицы Евгении	+	+	-	+	-	-

Как объясняется такое обстоятельство? Вероятно, мы имеем дело в случае майских миней с различными разновидностями текста. Однако, нельзя забывать тот важный для нас факт, что НЕЧУНАЕВА сравнивала списки, относящиеся к позднейшей эпохе и принадлежащие, естественно, к другим временной и пространственной традициям. Следует также отметить, что список **П**, недавно изданный КРЫСЬКО 2005, представляет собой особый, не до конца выясненный вариант минейного текста, значительно отличаясь от других списков по набору, по типу текста (список **П**, как и список **М**, является праздничной минеей) и по тексту[6]. Поэтому в данной статье изучаются исключительно взаимоотношения между списками **С**, **Д**, **Т** и **М**, хорошо представленными в трех изданных декабрьских томах.

1.2. Состав текста

Расположение текстов в последованиях дня является важным признаком для классификации минейных типов (НЕЧУНАЕВА 1999: 325, 2001: 87-88); см. и ЩЕГОЛЕВА (2001: 371-373) о древности состава в Путятиной минеи):

(1.) Достудийское расположение

[6] Некоторые структурные особенности так называемой Ильиной книги (=П) обсуждаются СТАНЧЕВЫМ (2005: 301-304) с приведением библиографии; о тексте и языке списка П см. ВЕРЕЩАГИН, КРЫСЬКО 1999.

(2.) Студийское расположение
(3.) Иерусалимское расположение

Такая условная классификация состава не соответствует сложной исторической действительности, как справедливо заметили участники конференции при обсуждении доклада; однако она служит удобным критерием определения.

По этому признаку восточнославянские списки минеи на декабрь явно принадлежат ко второму типу расположения минейного текста.

1.3. Варианты

Текстологическая независимость одного списка от другого определяется методом так называемых общих и разделительных ошибок (в немецком языке Binde- und Trennfehler), о которых можно с уверенностью сказать, что они не могли возникнуть самостоятельно в разных списках или исправляться переписчиком. Отсутствие такой ошибки в одном списке исключает его зависимость от другого списка, в котором она обнаруживается.

1.3.1. С, (Д), Т ≠ М, гр.

Эта группа примеров убедительно показывает, что списки **С**, **Д** и **Т** восходят к общему протографу, в котором произошла путаница в передаче текста:

V-7, 2: гр. θεοφόρε
С, **Д**, **Т** **богогласе**
М **бо҃носе** (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 228)

Чтение в списке **М** совпадает с греческим текстом; оно, вероятно, первоначальное, тогда как в протографе списков **С**, **Д** и **Т** возникло изменение **бо҃носе** на **богогласе**.

Нельзя при этом исключать другую возможность, т. е. случай существования в греческой традиции варианта θεοφάντορ и возникновение инновации в списке **М**, так как при замене слов θεοφάντορ и θεοφόρε не нарушается размер, в обеих формах количество слогов и место ударения совпадают[7]. Исходя из этого, можно было бы с осторожностью предполагать, что первоначально в греческом оригинале читалась звательная форма θεοφάντορ, которой соответствует славян-

[7] См. методологическую рекомендацию МОМИНОЙ (1992: 202 = 1990: 20) при оценке славянских вариантов: «[...] если перевести оба сравниваемых варианта на греческий (а это сделать нетрудно, потому что была создана устойчивая традиция перевода), и оба греческих соответствия будут иметь одинаковое количество слогов и ударение на том же по счету слоге, то в этом случае эти славянские разночтения действительно отражают греческие. Такое разночтение может быть всего одно в тексте, но этого достаточно, чтобы понять: правка была сознательной, если для нее привлекался оригинал».

ский перевод **богогласє**, засвидетельствованный в списках **С**, **Д** и **Т**; в списке **М** **богогласє** вторично заменился формой **бо҃носє** на основе греческого разночтения θεοφόρε.

Такая обратная интерпретация невозможна в следующих случаях, где механический характер путаницы в списках **С**, **Д** и **Т** очевиден и не поддается объяснению при помощи вариативности в греческой традиции:

V-2, 2: гр. καὶ ἐν κόσμῳ ὑπάρχων σωματικῶς
С, Д, Т и въ мирѣ телесьно
М и въ мірѣ сы телесьно (РОТЕ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 218)

V-3, 3: гр. δοχεῖον καθαρὸν τὸ τοῦ Πνεύματος
С, Д, Т приꙗтилище дх҃вьно
М приꙗтилищѥ чт҃о дх҃вьноѥ (РОТЕ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 220)

V-33, 5(-6): гр. ἁγίων τὰ τάγματα (συνοδοιποροῦντα)
свѧтыихъ чины (съпоутьшьствоующа)
С, Д, Т чинъ
М чины (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 271)

IX-1, 5: гр. κόσμον ἅπαντα φωταγωγῶν ταῖς ἀκτῖσι
мира вьсего про⟨с⟩вѣщаѥть ꙁарѧми
С провъꙁвѣщаѥть, Т проꙁъвѣщаеть
М просвѣщаѥть (РОТЕ, ВЕРЕЩАГИН 1997: 2)

1.3.1.1. **С, Д, Т, гр. ≠ М**

В списке **М** обнаруживаются примеры ошибочного понимания первоначального текста (*lectio facilior*):

VII-52, 5: гр. καὶ σκότους ἀπαλλάττεις τῶν παθῶν
и тьмы иꙁмѣнѧ⟨ѥ⟩ши лютыихъ
С измѣнѧꙗши, Т измѣнѧѥши
М избавлѧющи (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 536)

VII-68, 6: гр. καθαρὸν σὺν τόκῳ
С, Т съ чистою лихвою
М любъвию (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 554)

VII-69, 5: гр. (ποίμνης λογικῆς, σοφέ,) ἣν τῇ βακτηρίᾳ σου
(словесьныихъ овьць, моудре,) ꙗже палицею си
С, Т ꙗже
М ꙗко (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 555)

XI-22, 3-4: гр. ἀνάλωτος ἡδονῶν πυρὶ
С, Т не обѧтъ сластьми огньнъıими
М слабостьми (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1997: 196)

Приведенные примеры убедительно доказывают независимость списков С, Т и Д от списка М и наоборот.

1.3.2. Ниже приводятся ошибки основного списка С, который, таким образом, не мог служить протографом других списков:

1.3.2.1. **С ≠ codd., гр.**

V-6, 6: гр. τὴν ἰσάγγελον ἐκομίσω φαιδρότητα
С рь⟨в⟩ьноую ангеломъ приꙗлъ ѥси свѣтьлость
Д, М, Т равьноую (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 226)

V-7, 10: гр. πάτερ, τῆς θείας δικαιοσύνης ὁ πρύτανις
С отьче, въ истиноу правьдьнъıи
Д, М, Т правьдьнъıи подалъ (т. е. ***податель**; РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 228)

VI-5, 1: гр. Ἀνυμνήσωμεν νῦν τὸν ἱεράρχην ᾄσμασι
С Похвалимъ нънѣ ст҃лѧ п҃ѣми
Д, Т Въспоимъ (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 308)

VI-7, 7: гр. τοὺς προστρέχοντας ὑπὸ τὴν σκέπην σου
С притѣкающаꙗ въ кровъ твои
Д, М, Т подъ (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 312)

1.3.2.2. **С ≠ Т, гр.**

VII-41, 3: гр. καὶ ταῖς τῶν θαυμάτων σελασφόροις λάμψεσι
С и чюдоносьнъıми свѣтьлъıми лоучами
Т и чюдесънъıми свѣтоноснъıми лоучами (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 520)

VII-45, 6: гр. καὶ υἱοθετήσας τοὺς ἀνθρώπους ὁ φύσει
и оу⟨сын⟩ивъ чловѣкъı ѥстьствъмь
С оусъпивъ
Т оусынивъ (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 526)

1.3.2.3. **Т ≠ С, Д, гр.**

Из-за хронологических причин (список Т моложе других) не может быть и речи о зависимости списков С и Д от списка Т. Текстологически это обстоятельство подтверждается следующими примерами:

II-16, 1: гр. Ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου
Кивотъ съвѣдѣтельствоу
С, Д **кивотъ**
Т **животъ** (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 59)

III-1, ирмос: гр. Τῆς εὐσπλαγχνίας
С **млр҃диꙗ ис**
Д **млс҃рдиꙗ источьни**
Т **млс҃рдиꙗ соущи** (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 80)

V-24, (6)-7: гр. πάτερ
С **отьче** на правильном месте
Т **ѡ҃че** на другом месте
Д **отьче** на полях (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 257)

1.3.2.4. Д, Т ≠ С, гр.

Список Д разделяет с списком Т некоторые явные ошибки, исключающие зависимость списка С от него. Такие примеры, с другой стороны, указывают на общее происхождение списков Д и Т:

II-21, 1: гр. ὡς προέφης
С **ꙗко прорече**
Д **пророче**, Т **прр҃че** (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 64)

II-33, 2: гр. καὶ τούτου προειπὼν τὴν παρουσίαν
С **и кго прорече пришьствиѥ**
Д, Т **пророче** (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 76)

VI-1: гр. ἀπολυτίκιον
С **тр҃е**
Д, Т **с҃ѣ въ бъ҃ гъ҃**
М omittit (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 300)

1.3.2.5. Независимость списка Т от списка Д убедительно доказывает такой пример:

V-7, 10: гр. δεδώρηται στέφανον, πάτερ
даровалъ ксть вѣньць, отьче
Д **даровалъ кси**
С, Т, М **даровалъ ксть** (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 228)

2. Типология инноваций

В свое время Ягич (1886: xcvi) подчеркивал неудобопонятность славянского перевода и объяснял большую вариативность между списками склонностью переписчиков к произвольным поправкам по собственным догадкам; в то же время Ягич (1886: xcvii) отмечал, что восточнославянские рукописные минеи XII, XIII и XIV-го веков сохраняли, несмотря на разницу в составе и расположении стихов, тот же старинный перевод, восходящий к XI-му столетию.

Это кажущееся на первый взгляд противоречие можно объяснить тем, что эти тексты в ходе переписывания не подвергались сознательному вмешательству со стороны древнерусских переписчиков, довольно часто допускавших разного рода механические ошибки из-за сложных синтаксических конструкций и абстрактного содержания гимнов. Устойчивая традиция богослужебных текстов, даже в случае разных переводов, отмечалась неоднократно:

> «Различные переводы одного и того же богослужебного текста отличаются между собой гораздо меньше, чем разные переводы житийной или исторической литературы. Это можно объяснить тем, что переводчик чувствовал себя при работе с литургическим текстом более связанным оригиналом, чем в других случаях» (МОМИНА 1983: 127).

Такое мнение подтверждается здесь изучаемой восточнославянской рукописной традицией декабрьской минеи. Способ передачи текста в рамках "восточнославянских" миней за декабрь следует поэтому считать механическим, без редакторского участия и сличения с греческой моделью.

3. Языковые и орфографические особенности

НЕЧУНАЕВА (2000: 155) пишет о значении орфографических и фонетико-морфологических разночтениях, которые отражают "состояние языка соответствующей эпохи и показывают динамику языковых процессов". Сохранение еров в слабой позиции внутри слова (например **вьсѣχъ** vs. **всѣχъ** или **бъıвъшааго** vs. **бъıвшааго**) в основном списке **С** связано с тем, что в нем имеется музыкальная нотация, так что на каждом слоге, составляющем музыкальную единицу, поставлена невма; в церковно-славянском пении, как известно, буквы **ъ** (ер) и **ь** (ерь) представляли собой полноценный гласный, и пелись соответственно как **о** и **е** (УСПЕНСКИЙ 2002: 149-155).

Древность языка или списка не обязательно влечет за собой близость текста к архетипу (см. примечания Богославского, приведенные ЛИХАЧЕВЫМ 1983: 176). Это, конечно, не означает, что языковые особенности считались бы второстепенным фактором при изучении древнерусских памятников. Нами выделяется другой факт: архаичность (или архаизация?) языка может иметь другие историко-культур-

ные причины; в нашем случае прикладная музыкальная функция списка **С** обусловила сохранение еров в слабой позиции.

3.1. Именно из-за музыкального исполнения в Синодальном списке нет сокращений; часто встречающееся там и в других списках смешение форм **бого-** и **благо-** в сложных словах является прямым доказательством того, что в общем протографе слова были написаны в сокращенном виде. Во время переписывания, естественно, не обращалось должного внимания на греческий текст:

VI-52, 2: гр. Πνεῦμα θεολογοῦντες
С, Д, Т и доуха благословѧще (вместо ожидаемого ***б҃гословѧще**; РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 382)

VII-19, 7: гр. ταῖς εὐπροσδέκτοις πρεσβείαις
С благоприꙗтьнъıими ти молитвами
Т богоприꙗтнъıми (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 492)

X-6, 1: гр. εὔκλειαν
С богоѕъваниꙗ, Т **б҃ѕв-** (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1997: 131)

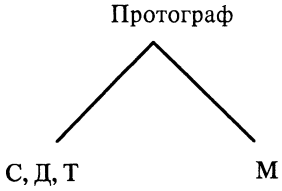
4. Предварительная стемма

Представленный материал дает нам следующую предварительную картину взаимоотношений между списками декабрьской минеи:

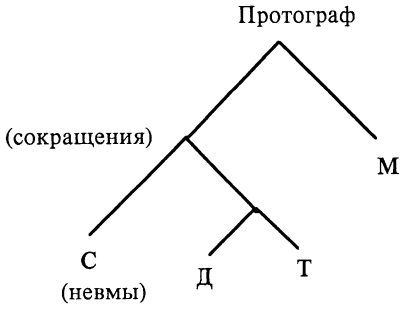
1] Несохранившийся первоначальный перевод: текст не был снабжен музыкальной нотацией и, вероятно, содержал слова в сокращенном виде;

2] Несохранившийся протограф сохранившихся списков: текст не был снабжен музыкальной нотацией и обнаруживал сокращения и, возможно, ошибки;

3] К протографу восходят, независимо друг от друга, сохранившиеся списки **С, Д, Т** и **М**; список **М** отличается от предшествующих не только по составу, но и по вариантам, и представляет собой отдельную ветвь традиции:



4] Несмотря на их дефектность, списки Д и Т обнаруживают общие чтения, противопоставляясь списку С; последний к тому же содержит музыкальную нотацию и, соответственно, восстанавливает, не всегда правильно, сокращенные формы оригинала:



4.1. На основе выявленных взаимоотношений между списками декабрьской минеи можно, даже при отсутствии греческого оригинала, восстановить первоначальный образ минейного текста в следующих случаях (на первом месте приводятся списки, сохраняющие, согласно стемме, первоначальное чтение).

4.1.1. **С** = **М** против **Т** и(ли) **Д**

XIII-32, 4: гр.: συμβουλῇ ἐκνικῆσαν τὴν πλάνην τῆς προμήτορος
С, М **съвѣтъмь повѣдивъши льщеник прабабьнек**
Т **погоубивъши** (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1997: 330)

Примеров без греческого текста нет.

4.1.2. **Т** и(ли) **Д** = **М** против **С**

IV-53, 2: греческого текста нет;

С **настави**
къ своемоу тихоумоу пристанищю
Д, Т, М **направи** (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 188)

4.1.3. Т = М против (Д) ≠ С

VII-67, 1: греческого текста нет

Сълежаща нъинѣ мѧ

Т, М **Сълежаща мѧ нъинѣ**

В списке Д этого тропаря нет (Ротэ, Верещагин 1996: 553)

Интересно при этом отметить, что в порядке слов **Сълежаща мѧ нъинѣ** действует закон Вакернагеля, согласно которому энклитики "располагаются непосредственно после первого полноударного слова фразы" (Зализняк 2004: 45); это говорит в пользу архаичности (= первоначальности?) чтения, засвидетельствованного в списках Т и М.

XII-17, 4-5: гр. διώκειν πνεύματα, λύειν νοσήματα

С и разганѧти

прогонити духъı недугъı

Т, М разарѧти

В списке Д этого тропаря нет (Ротэ, Верещагин 1997: 249)

IX-85, 5: греческого текста нет

С прошьлъ кстъ

иж неѣже слово

Т пришло, М пришьлъ

В списке Д этого тропаря нет (Ротэ, Верещагин 1997: 114)

Если с точки зрения лексики глагол **прити** должен считаться первоначальным, неправильное согласование в списках С и М говорит скорее о влиянии греческого оригинала, в котором предположительно стояло имя существительное мужского рода λόγος (**слово**).

4.1.3.1. Не поддается текстологически убедительному объяснению вариативность в следующем примере:

IV-43, 2: гр. Βαρβάρα ἡ ἔνδοξος

С, Д **варваро славьнаѧ**

Т, М **варвара славьнаѧ** (Ротэ, Верещагин 1996: 177)

4.1.4. Д = М против Т ≠ С;

Нет примеров.

4.1.5. С = Д против Т

II-34, 4: гр. τῆς χαρᾶς σοι κοινωνοῦντες

С, Д **радости обьщающе сѧ**

Т **wбѣщающе** (Ротэ, Верещагин 1996: 77)

II-35, 4: греческого текста нет
С, Д ис тебе, бракоу неискоусьныа
Т браконеискоусныа (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 78)

IV-45, 1: гр. Ἐλλαμφθεὶς τῇ τοῦ Πνεύματος χάριτι
С, Д Освѣтивъ сѧ доуховьною благодатию
Т силою дх҃овною (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 179)

V-8, 8: греческого текста нет
С, Д достоино чьсть прикмлѧ
Т достоин8ю (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 230)

4.2. Только привлечение греческого текста может решить спорные вопросы[8], когда противопоставлены списки **С**, **Д** и **Т**, с одной стороны, и **М**, с другой, но не всегда (см. выше в § 1.3.1. пример V-7, 2). При отсутствии греческого оригинала лексические и(ли) морфосинтаксические варианты текстологически равноправны:

IV-2, 5: греческого текста нет
С, Д, Т прѣтьрпѣвъши
моукъı горкъıа х҃а ради
М прѣтьрпѣла кси (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 118)

И в следующем тропаре ситуация противопоставляет данные, полученвные от стеммы (**Т** = **М** ≠ **С**) и контекст, где звательная форма синтаксически осложняет чтение текста:

XI-83, 1: греческого текста нет
С Цѣломоудрьнаа анна
Т анно **М** аньно (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1997: 112)

4.3. Есть примеры, в которых неясно, случайно ли имеется в списках **С** и **Д** общая ошибка:

V-37, 2
gr. ἡ σὴ μεγίστη λαύρα καὶ πάμτιμος
твоа великаа лавра вьс⟨ечьст⟩ьна
С, Д вьсмчьна
М всеч҃тьнаа, **Т** всечьстьна (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 276)

[8] ДУБРОВИНА (1963: 44) настаивает на необходимости обращения к греческому оригиналу.

4.3.1. Еще более сложным является следующий пример:

V-46, (6)-8: гр. ἡ χώρα Ἰορδάνου ἐξήνθησεν ὡς κρίνον, ἀρδευομένη τοῖς σοῖς δάκρυσι

страна икрданьскаꙗ процвѣте, ꙗко кринъ, напокнъ твоими сльзами (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 292)

С, Д, М напокнъ (причастная форма, относящаяся к существительному **кринъ**)

Т напокна (причастная форма, относящаяся к существительному χώρα, как и в греческом оригинале).

Здесь результаты сравнения славянского перевода с греческим текстом (первонач. **напокна** как в списке **Т**) явно противоречат реконструкции, полученной на основе стеммы (**напокнъ**, как в списках двух ветвей **С**, **Д** и **М**). Выход из положения дается предположением о полигенетическом возникновении варианта **напокнъ** из-за непосредственной близости к существительному **кринъ**. Сходную ситуацию находим и в следующем месте:

VI- 18, 1(-2): гр. Νικόλαε μακάριε, τοῦ Δεσπότου γνήσιος (σὺ μαθητὴς γενόμενος

С Николае блажене, владычьнъ приснъıи оученикъ бъıвъ

Д, Т, М блаженъıи (РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 336)

Оправдано ли здесь предположение о том, что и в данном случае смена звательного падежа именительным произошла в трех списках независимо друг от друга под влиянием следующих именительных форм **владъıчьнъ приснъıи оученикъ бъıвъ**?

4.4. Подводя итоги текстологического сравнения списков **С**, **Д**, **Т** и **М** отметим только, что к построениям подобного рода нужно относиться осторожно, но не подозрительно, и критически, но не отрицательно, так как речь идет именно о рабочей гипотезе, а в общем неизвестная нам история возникновения и передачи литургических текстов была несомненно более сложной, чем представлено в схеме взаимоотношения списков. Стемма должна служить дополнительным инструментом при всестороннем изучении текстов в их развитии во времени и пространстве.

5. Тексты и(ли) рукописи?

В издании декабрьской минеи явно испорченные места, нарушающие осмысленность текста, исправляются в тексте по другим спискам и приводятся в подробном аппарате; графические ошибки и замены слов или словоформ, в результате которых получаются другие слова и,

следовательно, более или менее существенно изменяется смысл предложения, оставляются в тексте, но оговариваются в аппарате[9].

Судя по всему, издание можно определить как полудипломатическо-критическое, стремящееся к точному воспроизведению основного списка, но одновременно дающее полное представление о рукописной традиции и развитии текста на восточнославянской почве; издание, таким образом, допускает критический разбор разночтений и их исправление. Кроме этого, текст основного списка разбивается на стихи, согласно с музыкальной нотацией и с употреблением точек.

5.1. Поскольку во всех изучаемых рукописях речь идет о списках одного несохранившегося перевода, филолог-лингвист испытывает искушение выйти за рамки существующего, чтобы достичь предполагаемой первоначальной формы славянского текста; это на самом деле и происходит в комментарии к немецкому переводу. Термин реконструкция в славистике никогда не встречал одобрения со стороны исследователей, опасающихся не без основания слишком свободного отношения к тексту, к его истории и языковому облику[10].

5.2. Отказываться от восстановления первоначального текста нельзя, особенно если изучаются техника перевода, как, например, лексические соответствия или другие языковые явления.

VI-40, 3: гр. καὶ σώματι καὶ πνεύματι
С, Д, Т и дѣлъмь и доухъмь (РОТЕ, ВЕРЕЩАГИН 1996: 370)

В аппарате указывается на испорченное место (Überlieferungsfehler); в словаре КРИСТИАНС 2001 эта ошибка оговаривается под леммой **дѣло**. Если говорить о технике перевода или о соответствии на лексическом уровне, можно исходить из того, что первоначально в тексте стоял творительный падеж существительного **тѣло**, а не **дѣло**. Для истории передачи текста у славян важно разночтение **дѣло**, не имеющее соответствия в греческой традиции; для истории возникновения славянского текста, напротив, приходится обратиться к реконструкции предполагаемой первоначальной формы[11].

---

[9] В этом отношении ГОЛЫШЕНСКО, ДУБРОВИНА (1974: 314) подчеркивают правомерность выделения текста соответсвенно рукописи, а не реконтруированному оригиналу: «Однако это не означает, что последние (т. е. данные оригинала, В. С. Т.) не найдут отражения в издании: будучи помещены в подстрочном комментарии, они позволят читателю составить представление о возможном первоначальном чтении текста и восполнить смысл, нарушенный искажением».

[10] О противопоставлении "критики текста" и "текстологии" высказался совсем недавно КРИВКО (2005: 265-268).

[11] ПИЧХАДЗЕ (2000: 368) справедливо указывает но то, что в указателе слов лучше восстановить формы первоначального перевода: «[...] вместо переосмысленного

6. Выводы

Приведенные выше примеры четко говорят о механическом характере передачи текста декрабрьской минеи и отсутствии значительной вариативности. Поэтому есть основания полагать, что списки служебной минеи на декабрь принадлежат к одной редакции[12] одного перевода. Сверка перевода с текстом греческого оригинала не имела места; механические описки и местные переосмысления текста - просто результат неоднократной механической переписки. НЕЧУНАЕВА (2000: 9) пишет, что эволюция минейного текста отражает историю его становления, каждый индивидуальный список отражает какой-то этап "его развития в конкретном текстологическом и языковом проявлении". Такое высказывание имеет, конечно, немаловажное значение. Нет сомнений в том, особенно в случае текстов, выполняющих практическую функцию, что каждый список представляет традицию текста и таким образом является самостоятельной единицей, отвечающей потребностям места и времени, где и когда она создается и/или употребляется.

Однако, трудно согласиться без оговорок с таким мнением, как показывает текстологическое изучение рукописной традиции, прекрасный образец которого дает нам именно книга НЕЧУНАЕВОЙ. Несмотря на важность некоторых уникальных и, в большинстве случаев, именно из-за этого особенно ценных или даже бесценных рукописей, следует еще раз подчеркнуть, что издателей и исследователей (филологов-лингвистов) интересуют, прежде всего, тексты, а рукописи мы должны считать более или менее верным свидетельством содержащихся в них текстов[13].

"Романтические" формулировки, как в случае ЩЕГОЛЕВОЙ (2001: 375) преувеличивают значение рукописи по сравнению с текстом:

> «[...] не следует забывать, что речь идет о Путятиной минее - древнейшем памятнике русской культуры, каждая строчка которого представляет самостоятельную ценность [...]».

переписчиком **прѣвѣдѣник** (προσαγωγή) в указателях было бы целесообразно восстановить **прѣведеник**, несоменно употребленное в первоначальном переводе». Здесь мы имеем дело с графической ошибкой (перемешением букв **ѣ** и **є**); в таком случае "смысловое равенство с греческим текстом позволяет восстановить графический вид с полной достоверностью" (ЩЕГОЛЕВА 2001: 377-378).

[12] При выявлении восточнославянской редакции богослужебных гимнографических книг МОМИНА (1992: 202-203 = МОМИНА 1990: 19) выявляет два метода: чтение повторяющих текстов и определение по греческим разночтениям, отраженным в славянских текстах (см. и НЕЧУНАЕВА 2000: 14); в другой статье МОМИНА (1983: 126) определяет редакцию по количественным соображениям: «В отдельном же списке многое может не принадлежать самому тексту, а вноситься переписчиком даже и не сознательно, а случайно и ошибочно».

[13] См. следующее показательное высказывание НЕЧУНАЕВОЙ (2000: 108): «[...] уникальный текст П(утятиной)М(инеи) оказывается не столь уникальным [...]».

В области славянской гимнографии уже сделана огромная филологическая работа для определения разных редакций и типов; следующим этапом должно быть, со временем, освобождение от культа отдельного списка и изучение истории минейной традиции на уровне текста, а не рукописи и, наконец, сравнение разных редакций, переводов и типов текста с включением поздних восточно- и даже южнославянских списков. Это даст возможность глубже проследить историю и развитие минейного текста на южно- и восточнославянской почве; в этом смысле декабрьское издание служебной минеи представляет собой прекрасную точку отправления для дальнейших исследований. Нужно следить за традицией текста, чтобы понять переписывался ли и развивался ли этот текст и каким образом это происходило.

RESUMÉ

Im vorliegenden Beitrag werden die Abhängigkeitsverhältnisse der ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts untersucht, die das Menäum für den Monat Dezember überliefern. Im Rahmen des von N. NEČUNAEVA vorgeschlagenen Klassifizierungsverfahrens gilt das Augenmerk des Verfassers den lexikalischen und morphosyntaktischen Varianten, welche ein inneres Merkmal (im Gegensatz zur äußeren Textstruktur) darstellen. Das durch den Vergleich der Textzeugen **S**, **D**, **T** und **M** erstellte *stemma codicum* ermöglicht in den meisten Fällen die Wiederherstellung der nicht erhalten gebliebenen Urübersetzung, und das unabhängig von der griechischen Vorlage, die nicht immer ermittelt werden kann.

Zum Schluß werden theoretisch-methodologische Fragen im Hinblick auf die Untersuchung und Edition hymnographischer Texte dargelegt und behandelt.

Литература

ВЕРЕЩАГИН Е. М., КРЫСЬКО В. Б., "Наблюдения над языком и текстом архаичного источника - Ильиной книги", *Вопросы языкознания* (1999) 2: 3-26; 3: 38-59.

ГОЛЫШЕНКО В. С., ДУБРОВИНА В. Ф., "О некоторых случаях словоделения переводных текстов в лингвистических изданиях", в кн. *Памятники русского языка. Вопросы исследования и издания*, Москва 1974: стр. 297-314.

ГОРСКИЙ А. В., НЕВОСТРУЕВ К. И., *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, отдел третий: Книги богослужебныя, часть вторая, Москва 1917 [= Unveränderter Nachdruck Wiesbaden 1964, Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris, Fontes et Dissertationes, tomus II].

ДЛП, *Древнеславянская литургическая поэзия, XIII Международный съезд славистов (Любляна, 15-21 август 2003), Тематический блок Н° 14: доклады*, составители Кр. Станчев и М. Йовчева, София 2003.

Дубровина В. Ф., "О привлечении греческих параллелей для прочтения переводных славяно-русских текстов", в кн. *Исследования по лингвистическому источниковедению*, Москва 1963: стр. 36-44.

Зализняк А. А., *«Слово о полку Игореве»: Взгляд лингвиста*, Москва 2004.

Кожухаров Ст., *Проблеми на старобългарската поезия*, том 1, София 2004.

Кривко Р. Н., "Теория критики текста и эдиционная практика: к выходу в свет нового издания *Повести временных лет*", *Russian Linguistics* (2005): 243-278.

Кристианс = D. Christians, *Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. Slavisch - griechisch - deutsch*, nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts, Wiesbaden 2001 [= Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 107. Patristica Slavica, Band 8].

Крысько В. Б., *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131*, лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько, Москва 2005.

Лихачев Д. С., *Текстология на материале русской литературы X-XVII веков*, издание второе, переработанное и дополненное, Ленинград 1983.

Момина М. А., "Греческие разночтения в славянских гимнографических текстах", *Византийский временник* 44 (1983): 126-134.

Момина = M. A. Momina, "Zum Problem der Korrektur slavischer gottesdienstlicher hymnographischer Bücher in der Rus' des 11. Jahrhunderts", *Zeitschrift für slavische Philologie* 50 (1990): 16-49.

Момина М. А., "Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в.", *Труды отдела древнерусской литературы* 45 (1992): 200-219.

Мурьянов М. Ф., *Гимнография Древней Руси*, Москва 2003 [= Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси].

Нечунаева Н. А., "Некоторые наблюдения над языком и текстом минейных списков XI-XIII вв.", *Palaeoslavica* 7 (1999): 323-328.

Нечунаева Н., *Минея как тип славяно-греческого средневекового текста*, Таллинн 2000 [= Таллинский Педагогический Университет, Диссертации по гуманитарным наукам 3].

Нечунаева Н. А., "Два фрагмента среднеболгарской Минеи праздничной архаичного типа", *Palaeoslavica* 9 (2001): 83-98.

Пичхадзе А. А., "Рецензия Минеи Добровского", в кн. *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*, Москва 2000: стр. 367-369.

Рогов А. И., "Минеи (справка)", в кн. *Методическое пособие по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*, выпуск 1, Москва 1973: стр. 297-305.

Ротэ = H. Rothe (Hrsg.), *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts*, Historisch-kritische Edition, Teil 3: 20. bis 24. Dezember einschließlich der Sonntage vor Christi Geburt (besorgt und kommentiert von D. Christians, D. Stern und A. Wöhler), Opladen 1999 [= Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd. 105, Patristica Slavica Bd. 6].

РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН = H. ROTHE, E. M. VEREŠČAGIN (HRSG.), *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts*, Teil 1: 1. bis 8. Dezember (besorgt und kommentiert von D. CHRISTIANS, A. G. KRAVECKIJ, L. P. MEDVEDEVA, H. ROTHE, N. TRUNTE und E. M. VEREŠČAGIN), Opladen 1996 [= Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd. 98, Patristica Slavica Bd. 2].

РОТЭ, ВЕРЕЩАГИН = H. ROTHE, E. M. VEREŠČAGIN (Hrsg.), *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts*, Historisch-kritische Edition, Teil 2.: 9. bis 19. Dezember (besorgt und kommentiert von D. CHRISTIANS und N. TRUNTE), Opladen 1997 [= Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd. 99, Patristica Slavica Bd. 3].

РОТЭ = H. ROTHE (Hrsg.), *Gottesdienstmenäum für den Monat Februar*, auf der Grundlage der Handschrift Sin. 164 der Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM), Teil 1: 1. bis 9. Februar, besorgt und kommentiert von D. CHRISTIANS, V. S. TOMELLERI, D. STERN und A. WÖHLER, Paderborn et al. 2002 [= Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd. 109, Patristica Slavica Bd. 10].

СК = *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI-XIII вв.)*, Москва 1984.

СТАНЧЕВ Кр., "Проблеми на типологията и терминологията на служебните минеи", в кн. ***Пѣти достоитъ***. *Сборник в памет на Стефан Кожухаров,* София 2003: стр. 132-142.

СТАНЧЕВ = Kr. STANČEV, "Il culto dei santi nell'innografia bizantino-slava. Problemi di tipologia e di cronologia delle fonti", в кн. *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*, Atti del IV Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Firenze, 26-28 Ottobre 2000), a cura di A. Benvenuti e Marcello Garzaniti, Roma 2005: стр. 293-309.

УСПЕНСКИЙ Б. А., *История русского литературного языка (XI-XVII вв.)*, издание 3-е, исправленное и дополненное, Москва 2002.

ЩЕГОЛЕВА Л.И., *Путятина минея (XI век) в круге текстов и истолкования. 1-10 мая*, Москва 2001.

ЯГИЧ И. В., *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г.*, Санкт-Петербург 1886 [= Памятники древнерусского языка, том 1].

К НАЧАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ОДНОГО ТИПА СЛУЖЕБНОЙ МИНЕИ У СЛАВЯН

Красимир Станчев
Rom

Вопрос об уточнении и унификации терминологии, употребляемой по отношению к гимнографическим сборникам, предназначенным для неподвижного круга богослужения, возник перед нашим поколением палеославистов примерно 20 лет тому назад, когда в рамках инициатив Международного центра для источников по истории Балкан (CIBAL) при ЮНЕСКО обсуждался один из первых международных проектов о компютерной каталогизации средневековых рукописей[1]. В период 1984 - 1987 гг., при участии коллег, активно занимающиеся гимнографией (†Д. Богданович, †С. Кожухаров, К. Ханник, А. Наумов, К. Иванова и др.) был выработан и опубликован проекто-список названий средневековых славянских рукописей[2], в котором термин "Минея служебная", в противопоставлении термина "Минея четья", сохранялся для общего типологического обозначения гимнографических сборников содержащих службы для неподвижного годового круга, а не для минеи повседневной, как это нередко бывает в старых описаниях. В том же списке рекомен-

---

[1] См. «Примерная методика каталогизирования рукописей для составления Сводного каталога нарративных памятников по истории и культуре балканских народов». – STANČEV K. (réd. générale), *Description et catalogage des manuscrits médiévaux*, CIBAL, Sofia 1984, 15-20. Эта методика была вновь опубликована в 1998 г.: *Мир старообрядчества. 4. Живые традиции*. Москва 1998, 89-101, а на с. 86 в том же сборнике она определяется как «наиболее совершенной среди описанных методик». Предварительный список славянских рукописей балканского происхождения, от которого надо было перейти к каталогу, в общей сложности был готов к концу 80-тых – нач. 90-х годов, когда в контексте политических перемен в Болгарии деятельность Секретариата CIBAL, который находился в Софии, практически остановилась, а бандитский набег в его здании уничтожил компютерную базу данных. Все еще сохраняется картотека, по которой информация вводилась в компютер, и можно надеятся что когда-то предварительный список все таки увидит свет.

[2] CIBAL, *Bulletin d'information*, 11, 1987, pp. 19-28 (список опубликован на русском языке).

довалось указывать на следующие разновидности Минеи служебной (цитирую)[3]:

«Минея служебная (если с проложными чтениями, указываются);
– на месяц (указывается на какой месяц или месяцы);
– на весь год [примечание: «Минея служебная на весь год (или полугодие), но не для каждого праздника включены службы (напр. минеи Драгана и Добрияна XIII в.»[4]);
= на весь год, сокращенная (когда службы являются в сокращенном виде);
– праздничная (= "Трефологий", "Трефолой");
– общая».

Этот проекто-список был далек от совершенства и сразу после того, как был опубликован, началась работа (никогда не законченная) по его уточнении. У меня хранится рабочая копия, в которой отмечено, что надо прецизировать понятие о служебной минеи на весь год с неполным календарем, а определение "сокращенная" просто зачеркнуто так как возникло опасение, что оно можеть привести к смешению двух различных типов рукописей: минея годовая с краткими службами на будничние дни и минея с неполным календарем. Но этим, конечно, терминологические проблемы не решались. В те же самые годы мы с коллегой А. НАУМОВЫМ, работая над описанием некоторых служебных миней в библиотеках Кракова[5] и потом, в 1988 году, с микрофильмом минеи Z 42 (XIV в.) из собрания Великой лавры на Афоне[6], практически столкнулись с вопросом какое определение дать гимнографическим сборникам минейного типа, в которых календарь или шире обычного праздничного, или даже полон (в Z 42), но во втором случае не для всех дат помещены полные службы? Становилось все яснее, что в диапазоне между повседневной и праздничной существуют и другие разновидности служебной минеи для которых не было адекватного терминологического аппарата.

К этому вопросу я вернулся в последные годы, предлагая говорить о Полной (или "Повседневной") и "Изборной" служебной минеи[7] с уточнением, что Минея праздничная является самая краткая форма Минеи "изборной" и что существуют две промежуточные разновидности послед-

---

[3] Ibid., p. 23.
[4] Ibid., p. 27, примечание 15.
[5] С этими минеями мы работали в 1986/87 гг., но публикация, подготовленная в 1988 г., никогда не видела свет; мы вернулись к теме с использованием обработанного в прошлом материала, с некоторыми дополнениями и уточнениями, в самое последнее время: см. НАУМОВ, СТАНЧЕВ 2005.
[6] См. об этом СТАНЧЕВ 2003: 137-138.
[7] Правду говоря, термин "Изборен миней" был использован Г. Поповым уже в 1988 г. (см. СТАНЧЕВ, ПОПОВ 1988: 136).

ней: расширенная праздничная и неполная (или сокращенная) годовая минея[8].

Существование расширенной праздничной минеи доказывается многими рукописями, в частности минеями библиотек Кракова, проанализированными нами с А. НАУМОВЫМ[9]. В этих последних мы находим более чем 110 *полных служб* для всего годового круга (в среднем по 12 для зимных месяцев и по 7-8 для летных) вместо обычных для Минеи праздничной около 40 служб в год (в среднем по 3-4 в месяц).

Сложнее обстоит дело с неполной (или сокращенной) годовой минеи. В еще не вышедшей из печати статье[10], основываясь на анализе рукописи Vat. Slav. 26[11], я утверждаю, что такой гимнографический сборник действительно существует, но что он является сокращением не полной годовой (т.е. повседневной) минеи, содержащей полные службы на каждый день года, а сокращением минейного сборника типа Лавра Z 42.

Рукопись Лавра Z 42 в описании МАТЕИЧА и БОГДАНОВИЧА обозначена как минея праздничная содержащая "более короткие или более длинные службы избранным праздникам и святым"[12], начиная с 17 анварь (начало рукописи утрачено). Летом 1988 г., рассматривая детально ее содержание по микрофильму который хранится в Хилендарской комнате Огайского госсударственного университета в Колумбусе (США), мы с колегой НАУМОВЫМ заметили, что в рукописи нет никакого подбора дат: в сохранившейся части, т.е. начиная с 17 января и кончая 31 августом, включен гимнографический материал *для каждого дня года* (точнее говоря, теперь не хватает песнопений на 30-е января, но это видимо по причинам "техническим"). Полные службы имеются только для больших праздников и для самых почитаемых святых, т.е. с этой точки зрения в рукописи присутствует состав Минеи праздничной. Для всех остальных днях включены последования "короткого" типа, т.е. почти повсеместно стихиры на "Господи Воззвах", факультативно стиховная стихира и/или отпустительный тропарь, также факультативно седален и кондак для утрени[13]. Как определить такую рукопись: как «Минея на весь год, праздничная, с дополнительными краткими песнопениями»? Или как «Стихирарь минейный, расширенный полными службами для больших праздников и для самых почитаемых святых»? Или как «Гимнографи-

---

[8] СТАНЧЕВ 2003 (статья основывается на доклад, читанный в 1999 г.).

[9] См. НАУМОВ, СТАНЧЕВ 2005. Определение "расширенная" относительно к Минеи праздничной А. Наумов употребляет и в каталоге церковнославянских рукописей в Польше, см. НАУМОВ, КАШЛЕЙ 2004.

[10] СТАНЧЕВ 2005 (в печати).

[11] См. аналитичное описание содержания этой рукописи в ДЖУРОВА, СТАНЧЕВ, ЯПУНДЖИЧ 1985: 97-104, каталожный номер 25.

[12] МАТЕИЧ, БОГДАНОВИЧ 1989: 416.

[13] См. СТАНЧЕВ 2003: 137-138.

ческий сборник минейно-стихирарного типа»? Но сразу надо сказать, что определение "стихирарный" в этом случае является неточным, потому что в кратких последованиях включены стихиры подобные – иными словами, эти последования полностью составлены из песнопений минейного типа.

Рукопись Лавра Z 42, сербского извода, писана в середине XIV века и на первый взгляд может показаться каким-то новшеством, связанным с литургической реформы той поры. Но надо сразу припомнить, что она не является исключением и что ей предшествовали другие рукописи схожего типа, как южнославянские, так и восточнославянские. Тогоже времени, напр., среднеболгарская рукопись известная как Енинский стихирарь, в которой

> "освен стихирите са включени и [пълни] служби за повечето големи църковни празници. ... Съставът на ръкописа свидетелствува за доближаването му до празничния миней..."[14].

В этом случае не совсем ясно почему эту рукопись назвали стихирарем, а схожий кодекс конца XIII века, в котором

> "при помена за светците са поместени тропари за тях, а при някои и по няколко стихира; при господските и богородичните празници и при празниците на великте светци е поместена и цялата служба"[15],

обычно определяется как минея – речь идет о хорошо известной среднеболгарской Минеи Драгана.

К рукописи Лавра Z 42 очень близка по составу апрельская часть (лл. 44r – 51v) среднеболгарского кодекса второй половины XIII века, известного как "Вторая Добрияновая минея" (Одесская ГНБ, 1/5 [24], бывший 33)[16]. В этой части, которая стоит довольно обособлено в рукописи не только по своему составу, но и по почерку, помещены от 1 до 3 стихиры (иногда тоже тропарь) на *все даты месяца*, вкл. три стихири на память св. Мефодию (6. IV.), за исключением 23-го апреля, праздник св. Георгия. В кодексе отсутствует мартовская часть, а остальные содержат службы (полные!) *только на будничние дни* февраля (нет службы праздника Сретения, 2. II.), мая (здесь уже пишет Добриян, нет служб на 6, 8, 12, 15, 21 и 27), июня (без 8, 11-12, 14, 24 и 29), июля (без 1, 2, 8, 15, 17, 20, 25 и 27) и августа (без 1, 5, 6, 14-16, 29 и 31, последная дата: 30. VIII). Как видно, традиционное определение Второй Добриановой минеи как праздничной никак не точно – она является последовательно

---

[14] СЛАВОВА 1992. Подробнее о рукописи см. КОЖУХАРОВ 1972.

[15] ГЕОРГИЕВ 1977: 134.

[16] СК XI-XIII: 304 (№ 360), найдена В.И. ГРИГОРОВИЧЕМ в болгарском Зографском монастыре на Афоне. Полного и точного печатного описания этой рукописи пока нет. За сведения, которые здесь приводятся - не только об этой, но и о первой Добрияновой минеи - я очень благодарен Марии ЙОВЧЕВОЙ, которая предоставила мне результаты своей непосредственной работы с одесскими рукописями.

непраздничной, т.е. ее можно определить как "Минея будничная". Службами на праздники ее дополняет (или наоборот, но во всяком случае они взаимно дополняются) другая, первая Добриановая минея (БАН 24.4.12 и ОГНБ 1/4 (17), бывший 32)[17], в которой помещены полные службы за все нехватающие в рукописи 1/5 даты (с февраля по августа, вкл. м. март) – в основном праздничные и самым почитаемым святым.

И еще один пример (хотя число подобных рукописей можно без особого труда увеличить), немного особый. Речь идет о Типографской рукописи № 139 (РГАДА, ф. 281, № 139)[18], сборник-конволют XII-XIV веков древнерусского извода, в котором одна часть составляет настоящий Стихирарь минейный нотированный XII века, в котором на век или два позже

> "выбирались стихиры на один из двунадесятых праздников или святому и, далее, по смытому тексту того же Стихираря XII в., дописывались каноны, седальны, кондаки и икосы, т.е. дописывалась служба целиком"[19].

Этот последний пример важен для наших рассуждений не только поэтому, потому что обогащает рассматриваемую группу гимнографических сборников восточнославянским материалом, но и потому что он ясно показывает, что такие рукописи иногда могли возникать не только путем дополнения Минеи праздничной стихирарным и другим "кратким" (бесканонным) репертуаром, но и путем обогащения Стихираря минейного полными службами из репертуара Минеи праздничной. Конечно, все это надо изучить лучше, с привлечением не только дополнительного славянского материала, но и по сравнению с греческими рукописями того же типа. Цитированными примерами я хотел только показать, что изучение истории славянской Служебной минеи должно быть тесно связанно с изучением сборников стихирарного типа, которое во многом находится еще в своем начале – до недавнего времени не было даже никакого полного издания рукописи стихираря. В последнее время в авторитетной серии Monumenta Musicae Byzantinae (vol. XII) появилось издание рукописи библиотеки БАН С.-Петербурга № 34.7.6. – Стихирарь минейный на весь год, нотированный, XII в., древнерусский извод – которое безусловно поможет дальнейшим исследованиям в этой области[20]. Хотелось бы здесь отметит такую календарную особенность этой рукописи:

---

[17] СК XI-XIII: 303-304 (№№ 358 и 359, она тоже была найдена В.И. Григоровичем в Зографском монастыре.

[18] СК XI-XIII: 106-108 (№ 64).

[19] СК XI-XIII: 107.

[20] Шидловский 2000.

> "До конца ноября приводятся все числа месяцев с указанием празднуемых святых, хотя стихири есть не на все календарные дни. С конца ноября указаны только те числа, на которые написаны стихиры."[21]

Полнотою календаря начальная част этой рукописи перекликается с таким "мистериозным" памятником как среднеболгарский (конец XII – нач. XIII в.) Парижский список древнеболгарского Стихираря, копированный по полям греческой рукописи содержащей диалоги Платона[22]. Но в Парижском стихираре не только календарь полный, но и под каждой датой с 1-го по 14-е сентября (потом текст обрывается) помещены стихиры, состав которых богаче чем состав рукописи БАН 34.7.6., а совпадающие стихиры – другой редакции или, может быть, другого перевода. Основная разница между двумя рукописями, однако, в другом. В С.-Петербургском стихираре самогласные и самоподобные стихиры нотированны, без нотацией являются только стихиры подобные, т.е. собственно минейные, которых не так много. В Парижском стихираре нет никакой нотации, хотя большая часть стихир не являются подобными, т.е. минейными. Кстати, как известно, нотированного Стихираря у южных славян не было (или по меньшей мере пока неизвестен): вот другая небезинтересная загадка – каким образом пелись самогласные и самоподобные стихири на славянском юге? Или их не пели, а читали? Для меня этот вопрос пока остается открытым.

Но вернемся к рассматриваемому выше смешанному типу гимнографического сборника для неподвижного цикла. Новый толчок в его изучении дало исследование и, совсем недавно, издание такого замечательного памятника как Минеи праздничной на сентябрь-февраль XII века Типографского собрания № 131 (РГАДА, ф. 381, № 131), прозванной исследователями (в первой очереди Е.М. ВЕРЕЩАГИНЫМ) "Ильина книга"[23].

Шесть лет тому назад я выразил несогласие с названием "книга" и предложил сохранить за памятником название "Ильина минея"[24]. Е.М. ВЕРЕЩАГИН отвергает такое название со следующей мотивировкой:

> "Поскольку в Ил некогда присутствовала триодная часть, кодикологическая квалификация книг в ее гипотетичном полном составе как *минеи праздничной* – невозможна. Вероятно, ее пока придется осторожно обо-

---

[21] СК XI-XIII: 129-130 (№ 98).

[22] Рукопись Парижской национальной библиотеки Paris. gr. 1808, см. СТАНЧЕВ 1981: 96-97; фотоипическое издание страниц рукописи содержащие славянский Стихирарь: БОЖИЛОВ 2003 .

[23] СК XI-XIII: 117-118 (№ 76). См. ВЕРЕЩАГИН, КРЫСЬКО 1999; ВЕРЕЩАГИН 2001: 251-418; изд.: КРЫСЬКО 2005.

[24] Это было сделано в одном докладе в 1999 году, опубликованном в немного измененном виде позднее, см. СТАНЧЕВ 2003: 138, прим. 16; об этом предложении упомянуто и в издании памятника, см. КРЫСЬКО 2005: 7, прим. 3.

> значить с помощью родового термина например, как богослужебную *книгу* или как богослужебный *сборник*."[25]

Основание считать, что в своем "гипотетическом полном составе" рукопись содержала триодную часть, Е.М. Верещагин находит в следующим указании на последней строке л. 125v, по окончании последования Сретению: въ сѫⷡ .а. нєⷣ. поста.[26], а так же в тот факт что, после этого указания, в рукописи нехватка листов. По мнению Е.М. Верещагина, это "сигнализирует о присутствии в Ил последований, которые ныне включаются в *триодь постную*"[27]. По моему мнению цитированные слова означают попросту, что на нехватающих теперь листов следовали песнопения о св. вмч. Феодоре Тироне – кстати, сам Верещагин отмечает, что

> "на субботу первой недели Великого поста приходится память великомученика Феодора Тирона, отчего и вся седмица называется Феодоровской"[28].

Стоит отметить тот факт, что служба Феодору Тирону помещается как в минеях, так и в Триоди. В среднеболгарской Битольской триоди XII века, напр., служба взята из Минеи, как видно от наслова: мцⷭа фе :ꙁ҃і: каⷩ сто҃го мⷱка ѳеѡ̑ра пѣвеⷨ вь .а҃: сѫⷡ поⷭ[29] . Почему не допустить, что она в другом случае могла попасть в Минею из Триоди, сохранив старое служебное указание? Во всяком случае я бы воздерживался утверждать, только на этом основании, что в Ил была триодная часть[30] и поэтому продолжил бы называть ее минеей праздничной или, следуя совету Евгения Михайловича, осторожно обозначил бы ее как богослужебный сборник, но *сборник минейного типа*. И посколько вопрос касается не столько терминологии, сколько типологии этого важного памятника, постараюсь пояснить почему. Но поскольку уже поздно менять название, вошедшее в обиход, буду все таки условно (хотя и неохотно) называть ее Ильиной книгой (далее ИК).

В своих исследованиях Е.М. Верещагин обратил внимание на одну особенность ИК, на какую в прежних описаниях не обращалось внимания, а именно на присутствие в рукописи девяти "сверхкратких последований", т. е. *минейных* последований без канона. Они обычно составлены из 3 подобных стихир и 1 седального, хотя от этого правила имеются

---

[25] Верещагин 2001: 266.

[26] Срвн. Крысько 2005: 548, строка 16.

[27] Верещагин 2001: 265.

[28] Верещагин 2001: 265, прим. 38.

[29] Заимов 1985: 8 (л. 4v).

[30] Только во время настоящей конференции мне пришлось познакомиться с мнением М. А. Моминой, которая на основании тех же соображений тоже думает, что в ИК не было триодной части (см. Трунте 2002: 60, прим. 135).

и некоторые исключения[31]. К ним надо добавить цикл включающий 19 из 36-ти стихир на предпразненство Рождества Христова с акростихом по буквам глаголического алфавита[32]: цикл, который нормально помещается в минеях, хотя стихиры, его составляющие, не являются подобными. Уточняю все эти детали чтобы выразить несогласие с мнением Е.М. Верещагина что

> "бесканонность" ряда последований свидетельствует о том, что среди источников многожанровой служебной минеи Ил [sic! – *здесь ИК все таки названа минеей*!] был одножанровый стихирарь"[33].

Автор продолжает эту мысль следующим утверждением: «Наряду с самостоятельными, в Ил представлены и *приканонные* стихиры»[34]. Я не думаю, что здесь можно говорить о двух типах стихир: и самостоятельные (за исключением цикла азбучных), и "приканонные" – того же самого типа, это нормальные подобные, т.е минейные стихиры, обычно три, за которыми следует седален. Функция их тоже одинакова, только в первом случае отдельный канон святому не предвиден, а во втором он есть.

На другом месте в той же самой книге (2001 г.) Е.М. ВЕРЕЩАГИН пишет так:

> «Если же, в согласии с интересной и весьма вероятной системой К. Ханника, полагать, что «вплоть до XI в. литургические книги строились по жанрам песнопений, а не по порядку совершения последований» [Hannik 1989: 111], то, поскольку Ил – это собрание песнопений трех жанров (организированных по законченным однородным циклам), допустимо квалифицировать ее или (по ведущему жанру) как **канонарь** (имея в виду: с добавлениями), или же (перечислительно) как **канонарь**, **стихирокафизматарь** и **макаризматарь**. Богослужебное использование книги типа Ил предполагает еще наличие под рукой книг, содержащих самоподобны (т. е. **ирмология** и **стихираря**), а также и **октоиха**, поскольку отсылки к ирмосам и самоподобным стихирам стихираря и октоиха широко используются в источнике.
>
> В таком виде Ил предстает, пожалуй, как ступень на пути перехода от чисто жанровой литургической книги к жанрово-синкретичной книге последований...»[35].

С утверждением что Стихирарь использовался *паралельно* с Минеей не можно не согласится, но надо признать, что оно в какой-то мере противоречит преждецитированной мысли, что Стихирарь был среди источников Минеи. Скорее всего Е.М. ВЕРЕЩАГИН вероятно имел в виду то, что

---

[31] См. ВЕРЕЩАГИН 2001: 302-303; к указанным там стихирам надо добавить одну мученицы Христины (л. 143г).

[32] ВЕРЕЩАГИН 2001: 302; КРЫСЬКО 2005: 352-372; срвн. издание полного цикла: ИВАНОВА 1971.

[33] ВЕРЕЩАГИН 2001: 303.

[34] Там же.

[35] ВЕРЕЩАГИН 2001: 268-269.

ХАННИК называет 'стихирокафизматарь', но к этому вопросу вернемся ниже. Здесь хотелось бы сказать, что остальные утверждения в вышецитированном тексте как-то не соответствуют фактам. В ИК песнопения *не организированы* по однородным (в жанровом отношении) циклам, а расположены в функциональном порядке их богослужебного исполнения: под каждым числом находим одну *службу*, более или менее полную, которая в "стандартном" виде состоит из канона, 3 стихир и седального, т.е. вполне соответствует структуре древнейших славянских миней достудийского или, точнее, доалексеевско-студийского типа[36] – и повседневных (Путятина минея на май[37]), и праздничних (глаголический фрагмент конца XI – нач. XII в. Синай 4/N[38]; фрагменты среднеболгарской минеи конца XII – нач. XIII в. РНБ Q.п. I.25 и I.28[39]). К этой структуре можно прибавлят, напр. блаженные перед каноном для великих перазднико, от ней можно также отбавлять (см. последования без собственного канона) – в последнем случае получается именно этот тип сборника, о котором идет речь, и надо сказать что ИК является пока самым ранным представителем этого типа в славянской традиции. Факт, что этот тип гимнографического сборника является продуктивным до XVI-XVII веков, показывает что он не являлся звеном в гипотетичном хронологическом переходе от одножанровых к многожанровым сборникам, а что формировался и существовал вместе с другими минейными сборниками как один из типов.

Когда и как точно формировался рассматриваемый тип минейного сборника – вопрос, ответ на который надо искать в изучении не только славянской, но и византийской традиции. В свое время ЭНРИКА ФОЛЛИЕРИ писала так:

> «la composizione dell'innografia greca per le feste fisse non è, nel suo complesso, posteriore al IX secolo [...] Tali inni sono dunque anteriori all'opera di travestimento condotta sui più antichi testi agiografici in prosa dai metafrasti del secolo X ...»[40].

В последние годы становится все яснее что сборники минейного типа – как, кстати, и Триодь – существовали на греческом языке уже в начале

---

[36] См об этом МАКСИМОВИЧ 2003: 62, прим. 1.

[37] СК XI-XIII: 63-64, № 21; в последные годы видели свет две издания этой рукописи: МУРЬЯНОВ, СТРАХОВ 1998-2000 и ЩЁГОЛЕВА 2001.

[38] ТАРНАНИДИС 1988: 100-102 и фотографии на с. 196-197; ВЕЛЧЕВА 1999.

[39] СК XI-XIII: 173, №№ 156 и 157; см. НЕЧУНАЕВА 1998.

[40] «Создание греческой гимнографии для устойчивых праздников в своем комплексе не является позднейшим IX-го века. [...] Эти гимны, следовательно, предшествуют работу по редактированию [букв. "по переодеванию"] древнейших агиографических текстах в прозе, исполненную метафрастами X-го века...» – ФОЛЛИЕРИ 1977: 4.

десятого века, если не еще во второй половине девятого[41], высказано даже мнение что

> «время возникновения повседневной Минеи можно отнести к времени жизни основных ее создателей, т.е. к первой половине-середине IX в.»[42].

Поэтому видимо надо пересмотреть идею, поддерживаемую раньше и КР. ХАННИКОМ, и Р. ТАФТОМ, что византийские служебные минеи (в частности повседневные) оформились только в XI веке – а это означало бы, в свою очередь, что новгородские минейные комплексы конца XI – нач. XII веков якобы первие переводы миней среди православных славян, что никак не подтверждается тщательными анализами сохранившихся рукописей. Правда, от древнейшего перевода повседневной минеи до нашего времени сохранился только майский том, представленный Путятиной минеей, но мне кажется логичным, что врядь ли некому была нужна *только* майская минея – так как дошедший до нас Супрасльский сборник доказывает, что в Первом болгарском царстве была, конечно, переведена вся Минея четья, а не только ее мартовский том.

Недавно К. МАКСИМОВИЧ постарался доказать, что перевод Путятиной минеи, а значит и всего комплекса, частью которого она являлась, был сделан в Охриде и что «на основании косвенных данных время перевода можно примерно определить как конец 80-х – начало 90-х годов IX века»[43].

Скромность лингвистических данных, приводимых автором, как бы не позволяет безоговорочно присоединится к столь решительному выводу. Судя по другим косвенным данным и учитывая то, что сегодня знаем о византийской Минеи, перевод/составление славянской повседневной минеи можно отнести скорее всего ко второй четверти X-го века, ко времени болгарского царя Петра, во время 40-летного царствования которого вся древнеболгарская книжность претерпела существенные изменения, до сих пор недостаточно выявленные. К периоду, о котором говорит Максимович, я отнес бы скорее всего перевод-окомплектование самой ранней славянской Минеи праздничной –возможно, не только

---

[41] Т. Суботин-Голубович указывает на существование греческой минеи X века на Афоне (СУБОТИН-ГОЛУБОВИЪ 1995: 439, рукоп. Ватопед 1104); Е. Велковска в более общем плане говорит о существовании Минеи и Триоди в византийской традиции уже в конце IX - нач. X века (ВЕЛКОВСКА 2002: 230); палеографическая датировка одного палимпсестного фрагмента унциальной греческой минеи собрания Научного центра имени Ивана Дуйчева в Софии (рукоп. D.350) тоже указывает на IX-X в. (см. ДЖУРОВА 1996: 17, 18 и иллюстр. 3-4); рубежом IX-X вв. датируется и унциальная повседневная минея на март-апрель Sinait. gr. 607 (НИКИФОРОВА 2005: 8). Что касается Триоди, в свете последных исследований кажется не надо недооценивать известие Теофилакта, что в конце жизни Климент Охридский «прибавил к Триоди то, что ей недоставало» – см. русский перевод Жития (гл. XXVI): ФЛОРЯ, ТУРИЛОВ, ИВАНОВ 2000: 207.

[42] НИКИФОРОВА 2005: 7-8.

[43] МАКСИМОВИЧ 2003: 69.

"чистой", но и расширенной "бесканонными" последованиями, однако этот вопрос нуждается в дальнейшем исследовании.

Судя по вышеприведенной цитаты, Е.М. ВЕРЕЩАГИН видит в ИК следы перехода от одножанровых к многожанровым гимнографическим сборникам. В последнее время я обсуждал этот вопрос с самыми "теоретиками" такого перехода, с глубокоуважаемыми коллегами и дорогими друзьями КР. ХАННИКОМ и Р. ТАФТОМ, и пришел к убеждению что или они в свое время выразились слишком категорично, или мы их поняли не совсем точно. Как уже было сказанно, граница появления минейного типа сборников, на основе датировки древнейших греческих рукописей, все больше приближается ко времени создания самого гимнографического материала, а об Октоихе и Триоди это уже давно известно. В силу этого идею, что на протяжении какого-то относительно длинного периода (век, два), совпадающего со временем возникновения славянской письменности, этот материл был организован в одножанровых сборниках (свитках) и только потом им на смену пришли функциональные служебные сборники, приходится модифицировать. Скорее всего, реч идет о двух способах организации гимнографического материала в зависимости от предназначения книги:

а/ *одножанровые свитки или кодексы*, которые отражают авторскую работу по созданию одного типа песнопений, обычно обединенные акростихом: чтоб остатся в рамках славистики, припомним цикл трипеснецев, созданных Константином Преславским с акростихом «Гранеса добра Константинова»[44] – после своего создания, песнопения цикла были размещены по функциональным дневным композициям, так как они расположены в Триоди, и единство цикла было заново восстановлено только Г. Поповым; одножанровыми остаются и нотированные певческие сборники которые, как известно, на славянском юге появляются очень поздно – пение очевидно изучали по греческим текстам, а потом прилагали к функциональным сборникам;

б/ *многожанровые функциональные гимнографические сборники* типа Октоиха, Триоди, Минеи, которые являются основной формой распространения гимнографического материала в византийско-славянском Средневековии.

Переход конкретных гимнографических текстов (стихир, тропарей, кондаков, канонов) от типа (а) к типу (б) совсем нормален в случае первоначального существования одножанровых авторских сборников и это случалось и в довольно поздные периоди, напр. во время литургической реформы XIV века. Использование одножанровых певческих сборников для распевания – но иногда и для пополнения – композиций в многожанровых функциональных сборниках тоже является нормальным и даже

[44] Попов 1985.

неизбежным, по меньшей мере в восточнославянском регионе. Но это совсем другой тип взаимоотношения, который не является вопросом хронологически маркированного перехода от одной формы к другой, т.е. не является проблемой истории, а связан с вопросом о формах создаваемых и о формах воспринимаемых в древнеславянской литературе, т.е. с ее типологией и с ее функционированием, но об этом скажем в другой раз.*

RESUMÉ

Der Vortrag ist hymnographischen Sammlungen des Menäentyps gewidmet, in denen der Kalender entweder umfangreicher als der gewöhnliche Festkalender oder sogar vollständig ist, die aber nicht unter allen Daten vollständige Akoluthien enthalten. Als Beispiele werden folgende Handschriften angeführt: Z 42 (14. Jh.) aus der Sammlung der Großen Laura auf dem Athos, das Enina-Sticherarion (14. Jh.), das Zweite Dobrjanov-Menäum (13. Jh.), das Dragan-Menäum (13. Jh.) u.a. Es werden zwei Entstehungsmodelle eines solchen Menäentyps beschrieben:

1. Auf dem Wege der Ergänzung des Festmenäums durch ein Repertoir von Stichiren und anderen "kürzeren" Gesängen (ohne Kanon).

2. Auf dem Wege der Anreicherung des Menäen-Sticherarions durch vollständige Akoluthien aus dem Festtagsmenäum.

Als frühester Vertreter dieses Typs einer hymnographischen Sammlung in der slavischen Tradition gilt die sogenannte *Il'ina kniga* (12. Jh., Moskau, RGADA, F. 381, No. 131), die jüngst durch E. M. VEREŠČAGIN sorgfältig untersucht und von V. B. KRYS'KO ediert wurde. Es wurde die Meinung vertreten, daß diese Handschrift dennoch als Menäum einzuordnen ist und daß sie keinen triodischen Teil enthielt, wie VEREŠČAGIN meint, sondern daß der Gottesdienst für den heiligen Theodor Tiron mit bewahrtem Hinweis auf das Triodion offensichtlich aus dem Triodion in die *Il'ina kniga* eingefügt wurde.

Aufgrund der Typologie der *Il'ina kniga* erörtert der Verfasser die Frage der Entstehungszeit des Gottesdienstmenäums in Byzanz und bei den Slaven und kommt zu dem Ergebnis, daß – auf Grundlage unseres heutigen Wissens über das byzantinische Menäum – die Übersetzung bzw. Zusammenstellung des slavischen vollständigen Menäums am ehesten ins zweite Viertel des 10. Jh.s, in die Amtszeit des bulgarischen Zars Peter datiert werden kann. Der Verfasser beschäftigt sich auch mit der Frage des Übergangs von monogenren

* Только по окончании нашей конференции мне пришлось познакомиться с очень интересной публикацией Н. Трунте о предистории и ранней истории славянской гимнографии (ТРУНТЕ 2002), в которой затронут ряд вопросов, имеющих прямое отношение к теме настоящего доклада. Однако мне показалось неуместным менят post factum содержание своего изложения, чтоб высказатся по некоторым из них – это тоже сделаю на другом месте.

und polygenren hymnographischen Sammlungen und äußert die Überzeugung, daß zumindest in der slavischen Welt nicht von einer chronologischen Ersetzung eines Buchtyps durch andere die Rede sein kann, sondern daß von zwei Arten der Anordnung hymnographischen Materials in Abhängigkeit von der Zweckbestimmung der Bücher gesprochen werden muß:

a) von monogenren Codices, die die Arbeit des Autors an der Schaffung eines Typs von Gesängen wiederspiegeln, die gewöhnlich mit einer Akrostichis verbunden sind; monogenre sind auch die neumierten Liedsammlungen.

b) von polygenren funktionalen hymnographischen Sammlungen vom Typ der Oktoechos, des Triodions oder Menäums, die eine Grundform der Verbreitung hymnographischen Materials im byzantinisch-slavischen Mittelalter darstellen.

Цитированная литература:

Божилов 2003: Божилов И., Cod. Paris. gr. 1[8]08: един Платонов кодекс в България през XIV в. – Милтенова А., Тончева Е., Бърлиева С. (съст.), ***Пъти достоитъ***. *Сборник в памет на Стефан Кожухаров.* София 2003, 391-397. [NB: В заглавии опечатка – настоящий номер рукописи, как правильно указано в тексте статьи, 1808]

Велковска 2002: Велковска Е., Система на византийските и славянските богослужебни книги в периода на възникването им. – Гюзелев В., Милтенова А. (съст.), *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване / Medieval Christian Europe: East and West. Tradition, values, communications.* София 2002, 220-236.

Велчева 1999: Велчева Б., Късната българска глаголица. – *Кирило-Методиевски студии*, 12, София 1999, 87-152.

Верещагин 2001: Верещагин Е.М., *Церковнославянская книжность на Руси.* Москва 2001.

Верещагин, Крысько 1999: Верещагин Е.М., Крысько В.Б., Наблюдения над языком и текстом архаичного источника - Ильиной книги. – *Вопросы языкознания*, 1999, №2, 3-26; № 3, 38-59.

Георгиев 1977: Георгиев Е., *Литературата на Втората българска държава. Първа част: Литературата на XIII век.* София 1977.

Джурова 1996: Джурова А., Унциални фрагменти от IX-X в. в Центъра за славяно-византийски проучвания "Иван Дуйчев". – *Зборник. Нова серија бр. 2, 1996. Средновековна уметност.* Археолошки, етнолошки и историски музеј на Македония, Скопје 1996, 15-20 + иллюстр.

Джурова, Станчев, Япунджич 1985: Джурова А., Станчев К., Япунджич М., *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека.* София 1985.

Заимов 1985: Zaimov J., The Kičevo Triodium (cod. Sofia, BAN, 38) also known as the Bitola Triodium. An Old Bulgarian Manuscript from the XI-XII century. Text in transcription. – *Polata Knigopisnaja. An information bulletin devoted to the study of early slavic books, texts and literatures.* Nijmegen, 1984, N° 10-11.

Иванова 1971: Иванова К., Два неизвестни азбучни акростиха с глаголическа подредба на буквите в среднобългарски празничен миней. – *Константин-*

Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. София 1971, 341-365.

КОЖУХАРОВ 1972: КОЖУХАРОВ С., Поглед към проблематиката на Енинския стихирар. – *Български език*, 1972, № 6, 549-554.

КРЫСЬКО 2005: *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131.* Лингвистическое изд., подг. греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. КРЫСЬКО. Москва 2005.

МАКСИМОВИЧ 2003: МАКСИМОВИЧ К.А., Служебная майская минея как памятник древнеболгарского книжного языка (К новейшему изданию Путятиной минеи XI века). – *Славяноведение*, 2003, № 6, 62-70.

МАТЕИЧ, БОГДАНОВИЧ 1989: MATEJIĆ M., BOGDANOVIĆ D., *Slavic Codices of the Grate Lavra Monastero. A Description.* Sofia 1989.

МУРЬЯНОВ, СТРАХОВ 1998-2000: МУРЬЯНОВ М.Ф., Путятина минея на май [посмертное изд. под ред. А. Б. СТРАХОВА]. – *Palaeoslavica*, VI, 1998, 114-208; VII, 1999, 136-217; VIII, 2000, 123-221.

НАУМОВ, КАШЛЕЙ 2004: *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog.* Oprazowali A. НАУМОВ oraz A. KASZLEY przy współpracy E. NAUMOW i J. STRADOMSKIEGO. Kraków 2004.

НАУМОВ, СТАНЧЕВ 2005: НАУМОВ А., СТАНЧЕВ К., За служебните минеи в краковските библиотеки. – *Acta Palaeoslavica, vol. 2. In honorem professoris Angelinae Minčeva.* Sofia 2005, 47-53.

НЕЧУНАЕВА 1998: НЕЧУНАЕВА Н.А., Майская Минея и рукопись Q.п.I.25 из собрания А.Ф. Гильфердинга. – ЗАГРЕБИН В.М. (сост. и отв. ред), *Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894-1987).* Санкт-Петербург 1998, 329-337.

НИКИФОРОВА 2005: НИКИФОРОВА А.Ю., *Проблема происхождения служебной Минеи: структура, состав, месяцеслов греческих миней IX-XII вв. из монастыря святой Екатерины на Синае.* Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва 2005.

ПОПОВ 1985: ПОПОВ Г., *Триодни произведения на Константин Преславски.* София 1985 [= *Кирило-Методиевски студии*, 2].

СК XI-XIII: *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв.* Москва 1984.

СЛАВОВА 1992: СЛАВОВА Т., Енински стихирар. – ПЕТКАНОВА Д. (съст.), *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник.* София 1992, с. 144.

СТАНЧЕВ 1981: СТАНЧЕВ К., Неизвестные и малоизвестные болгарские рукописи в Париже. – *Palaeobulgarica*, V, 1981, № 3, 85-97.

СТАНЧЕВ 2003: СТАНЧЕВ К., Проблеми на типологията и терминологията на служебните минеи. – МИЛТЕНОВА А., ТОНЧЕВА Е., БЪРЛИЕВА С. (съст.), *Пэти достоитъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров.* София 2003,, 132-142.

СТАНЧЕВ 2005: СТАНЧЕВ К., Още веднъж за типологията и терминологията на служебните минеи (Наблюдения върху състава на ръкопис Vat. Slav. 26). – *Старобългарска литература*, 33-34, 2005, 95-99.

СТАНЧЕВ, ПОПОВ 1988: СТАНЧЕВ К., ПОПОВ Г., *Климент Охридски. Живот и творчество.* София 1988.

СУБОТИН-ГОЛУБОВИЋ 1995: СУБОТИН-ГОЛУБОВИЋ Т., Упоредно проучавање структуре српских и византијских минеја старијег периода. – *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа. Сборник радова са III међународне хиландарске конференције, 28-30 марта 1989.* Београд 1995, 439-446.

ТАРНАНИДИС 1988: TARNANIDIS I., *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki 1988.

ТРУНТЕ 2002: TRUNTE N., ΑΣΑΤΕ ΤΩ ΚΥΡΙΩ ΑΣΜΑ ΚΑΙΝΟΝ Vor- und Frühgeschichte der slavischen Hymnographie. – ROTHE H. (Hrsg.), *Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen.* München 2002 [= *Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik*, Band 43], 27-76.

ФЛОРЯ, ТУРИЛОВ, ИВАНОВ 2000: ФЛОРЯ Б.Н., ТУРИЛОВ А.А., ИВАНОВ С.А., *Судбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла е Мефодия.* Санкт-Петербург 2000.

ФОЛЛИЕРИ 1977: FOLLIERI E., Problemi di agiografia bizantyina: il contributo dell'innografia allo studio dei testi agiografici in prosa. – *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 31, 1977, 3-14.

ШИДЛОВСКИЙ 2000: SCHIDLOVSKY N. (ed.), Sticherarium palaeoslavicum Petropolitanum, Copenhagen 2000 [= *Monumenta Musicae Byzantinae, Série principale (Facsimilés),* vol. 12].

ЩЁГОЛЕВА 2001: ЩЁГОЛЕВА Л., *Путятина минея (XI век) в круге текстов и истолкования. 1 – 10 мая.* Москва 2001.

ZUR GENESE DES OSTSLAVISCHEN GOTTESDIENSTMENÄUMS

Dagmar Christians
Bonn

In der wissenschaftlichen Literatur zur Entstehungsgeschichte der slavischen Gottesdienstmenäen herrscht das Bild einer kontinuierlichen Tradierung, Vervollständigung und Redigierung des Akoluthienbestandes vor, der einst von den Slavenaposteln und ihren Schülern begonnen wurde, bis hin zu seiner Ausprägung im zwölfbändigen Zyklus der Novgoroder Menäen. Der vorliegende Beitrag stellt Zweifel an diesem Modell vor, die aus der mehr als zehnjährigen intensiven Beschäftigung mit dem ostslavischen Menäum resultieren, und entwickelt ein alternatives Modell seiner Genese.

1.

Beginnen wir mit dem, was zur Zeit der Erstadaptation byzantinischer Hymnen für den slavischen Gottesdienst den Slavenaposteln und ihren Schülern als Vorbild zur Verfügung gestanden hat. Bis zum Ende des 9. Jahrhunderts, also dem Ausgangspunkt des Schaffens slavischer Hymnen für den Gottesdienst, existiert bereits der Hauptanteil der liturgisch relevanten byzantinischen Hymnen. Die jüngste Gattung, der Kanon, der zum Kern der Akoluthien werden soll, wird spätestens in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts in Jerusalem zu einem festen Element des Gottesdienstes.[1] Ein auf das 6. / Anfang des 7. Jahrhunderts datierter griechisch-georgischer Palimpsest (ГПБ греч. № 7) mit dem Fragment eines hymnographischen Sammelbandes enthält bereits Kanones zur Theophanie, Hypapanthe und für Antonius den Großen.[2] Durch Andreas von Kreta, Johannes von Damaskus und Kosmas von Majuma werden zunächst die Hauptfeste des Kirchenjahres, die Herren- und Marienfeste, mit Kanones ausgestattet.[3] Am Ende des 9. Jahrhunderts mit seiner reichen Kanonesproduktion sind schließlich dank herausragender Hymnendichter wie Theodor Studites und Klemens, vor allem aber Theophanes Graptos und

---

[1] PENTKOVSKIJ 2004, S. 381.
[2] Zu dem Palimpsest vgl. VASILIK 1997 und 1996, S. 182-201.
[3] WEYH, S. 8-9, 26-27, 31.

Joseph der Hymnograph auch die Gedenkfeste für weniger bedeutende Heilige mit diesem neuen Hymnus bedacht.[4]

Noch ist aber diese Fülle von Hymnen nicht auf ihre liturgische Verwendbarkeit gesichtet und eindeutig den entsprechenden Festen im Jahreszyklus zugeordnet. Die älteren Hymnen, die später gemeinsam mit dem Kanon Bestandteil des Menäums werden – Kathismata, Stichera, Kontakia und Oikoi – sind nach Gattungen getrennt gesammelt. Ein Buch, das die für die Akoluthien notwendigen Gesänge für jeden einzelnen Tag des unbeweglichen Jahreszyklus in sich vereint, existiert noch nicht. Für die wichtigsten Festtage aber werden Hymnen für den beweglichen und unbeweglichen Jahreszyklus gemeinsam mit solchen für die Sonntage des Wochenzyklus in *einem* Buch zusammengefaßt. Den Hymnenbestand dieser auch als Tropologion[5] bezeichneten Sammlung dokumentieren Handschriften wie der Codex syr. 261 aus dem Sinai-Kloster[6], vor allem aber das georgische Iadgari[7]. Als eigenständiges liturgisches Buch konnte sich diese Hymnensammlung jedoch nur kurz behaupten; mit dem Anwachsen des hymnographischen Materials zerfiel es bald in vier Einzelbücher: das Triodion für Hymnen des beweglichen Osterzyklus, die Oktoechos für die sonntäglichen Hymnen des Wochenzyklus, die Parakletike für die der Wochentage und das (Fest)menäum. Letzteres umfaßte eine Auswahl von Hymnen für die höchsten Festtage des unbeweglichen Jahreszyklus, vornehmlich für Herren- und Marienfeste sowie für die bedeutendsten Heiligengedenken. Verwendung fand dieses Buch in der Liturgie des Kathedralgottesdienstes.[8]

Einen Eindruck vom Akoluthienbestand eines solchen Festmenäums vermittelt beispielsweise der Codex Vaticanus graecus Nr. 1212 aus dem 11. Jahrhundert. Für den Zeitraum von Dezember bis April enthält er vorwiegend Akoluthien für Herrenfeste: für die Feiern während der Vorweihnachtszeit, zu Christi Geburt und zum Gedenken an die Unschuldigen Kinder, den Zyklus von Gottesdiensten zur Theophanie mit den Vorfeiern und der Synaxis Johannes des Täufers, für die Darstellung Jesu im Tempel mit dem Gedenken an Simeon. In engem Zusammenhang mit den Herrenfesten stehen die Akoluthien zur Empfängnis der hl. Anna und zu Mariä Verkündigung. Darüber hinaus bietet die Handschrift Hymnen für vier Apostelfeste: Niederlegung der Fesseln des Paulus (16.1.), Apostel Timotheus (22.1.), Christi Apostel (7.3.) und Evangelist Markus (25.4.). Ansonsten sind Heiligengedenken nur ver-

---

[4] WEYH, S. 34-36

[5] PENTKOVSKIJ 2004, S. 381-382; HANNICK 1999; eine einheitliche Bezeichnung sowie eine konkretere Beschreibung der Struktur und des Umfangs dieser Hymnensammlung (Bestand an Festen, Gattungen usw.) fehlt in der Literatur; zur terminologischen Diskussion vgl. TRUNTE 2002, S. 35-38.

[6] Ediert von HUSMANN 1975; einen Überblick über die dort vertretenen Hymnen gibt TRUNTE 2002, S. 37f.

[7] Ediert von MÉTRÉVÉLI / TCHANKIEVA / KHEVSOURIANI 1980; zum Forschungsstand sowie zum Festkalender des ältesten Iadgari vgl. TRUNTE 2002, S. 41f.

[8] Vgl. dazu PENTKOVSKIJ 2004, S. 381-382.

einzelt zu finden: für Nikolaos von Myra (6.12.), Eustratius und Gefährten (13.12.), den Erstmärtyrer Stephanos (27.12.), Gregorios Theologos (25.1.), Johannes Chrysostomos (27.1.), Kyros von Alexandrien (31.1.), Agathe (5.2.), Blasius von Sebaste (11.2.), Maria Aegyptiaca (1.4.), Georg (23.4.) und ein Fest zum Gedenken an die 42 Märtyrer von Sebaste (9.3.).[9]

Auch bei den von VASILIK identifizierten Textfragmenten des griechisch-georgischen Palimpsestes wird es sich um einen Ausschnitt aus einem solchen Jahresfestmenäum handeln, denn auf den überlieferten Folia befinden sich in direkter Abfolge die Akoluthien zur Theophanie (6.1.), für den hl. Antonius (17.1.) und zur Darstellung Jesu im Tempel (2.2.), für den gesamten Januar sind also nur zwei Feste vorgesehen.[10]

2.

Dies ist die Ausgangslage für die Übertragung byzantinischer Liturgietexte ins Slavische. Und tatsächlich entspricht der Bestand der für das Menäum relevanten Hymnen, deren Bearbeitung den Slavenaposteln und ihren Schülern in Bulgarien zugewiesen werden konnte, einem solchen Sammelband mit Hymnen für die höchsten Festtage des unbeweglichen Kirchenjahres. Den aktuellsten Überblick über die bis heute nachgewiesenen Hymnen aus altbulgarischer Zeit bietet der von JOVČEVA und STANČEV zum 13. Internationalen Slavistenkongreß in Ljubljana publizierte Band *La poesia liturgica slava antica.*[11]

Es sind dies vornehmlich Hymnen zu den wichtigen Herrenfesten. Der weitaus größte Teil gehört in die Feiern zu Christi Geburt und Epiphanias. Für die Vorfeiern zu beiden Festen existiert je ein Zyklus alphabetischer Stichera, sowie je ein Zyklus von Kurzkanones. Für Epiphanias ist darüber hinaus noch ein zweiter Stichirenzyklus belegt, dessen Akrostichis Konstantin von Preslav als Verfasser nahelegt. Für die Feste selbst sind je ein Kanon nach dem Muster des jambischen Kanons von Johannes von Damaskus bekannt, für die Nachfeiern je ein Zyklus alphabetischer Stichera. Zum Fest der Darstellung Jesu im Tempel sind aus früher Zeit die ersten vier Oden eines Kanons überliefert[12] und schließlich zu Ehren des Erzengels Michael (8.11.) ein vollständiger Kanon.[13]

---

[9] Zur Datierung der Hs. vgl. AHG VIII, S. VI; für die Übersicht über den Hymnenbestand stand mir ein Mikrofilm aus dem Bestand der Patristischen Kommission zur Verfügung.

[10] Vgl. VASILIK 1997, S. 314-330.

[11] STANČEV / JOVČEVA 2003, im Anhang (S. 110-111) befindet sich eine Auflistung der für die Menäen relevanten Hymnen in der Reihenfolge ihrer Stelle im orthodoxen Kirchenjahr. In der Bibliographie (S. 111f) ist die einschlägige Literatur verzeichnet, deren Kenntnis mittlerweile in der Hymnologie als bekannt vorausgesetzt werden kann, weswegen die Verfasserin sich im folgenden Abriß auf die Nennung dort noch nicht aufgenommener Titel beschränkt.

[12] STANČEV / POPOV 1988, S. 145-147

[13] Ediert bei KOŽUCHAROV 2004, S. 49-51

Auch die Marienfeste wurden bereits früh mit slavischen Hymnen versehen: Bekannt sind je ein Kanon für die Feste zu Mariä Tempelgang, Niederlegung von Gewand und Gürtel und zu Mariä Entschlafen, sowie ein Triodion zur Vorfeier des letztgenannten Festes.[14]

Zur Feier der Gedenken von Propheten, Aposteln, Vätern, Mönchsheiligen, Märtyrern und Märtyrerinnen verfaßte Kliment von Ohrid Akoluthie–Formulare. Sie sind im Codex slav. No. 37 der Österreichischen Nationalbibliothek belegt.[15] An Akoluthien für einzelne, namentlich genannte Heilige sind nur wenige altbulgarisch belegt. Es sind dies vor allem Hymnen für den Apostel Andreas, für Demetrius von Thessaloniki[16], für Euthymius den Großen[17] und Johannes Chrysostomos. Vielleicht gehören auch je ein Kanon für Nikolaus von Myra[18] und Blasius von Sebaste[19] zu diesem frühen slavischen Hymnenwerk. Außerdem sind Akoluthien für Heilige mit westlichem Wirkungskreis bekannt, für Apollinaris von Ravenna[20], Vitus[21], Papst Stephan. Unklar bleibt bisher, ob auch die Akoluthie für Erasmus von Formia zu diesen frühen slavischen Hymnenwerken zu zählen ist[22]. Als Neuheiten des slavischen Ritus kommen die Hymnen für die Slavenapostel Kyrill und Method[23] und die mit Konstantin Kyrill verbundene Akoluthie zur Auffindung der Gebeine des hl. Clemens[24] hinzu.

Ein solcher Akoluthienbestand war auf keinen Fall ausreichend, um die tägliche Feier des Gottesdienstes im Kloster slavisch zu gewährleisten. Es ist auch wohl davon auszugehen, daß im Ersten Bulgarischen Reich noch keine vollständige Wende von der griechischen zur slavischen Kultursprache erfolgte[25] und speziell in den Klöstern weiterhin griechisch zelebriert wurde.[26] So

---

[14] Zur Übersicht über die altbulgarischen Hymnen für Herren- und Marienfeste vgl. auch CHRISTIANS 2002b, S. 82-89.

[15] Publiziert bei STANČEV / POPOV 1988, S. 189-210.

[16] Einen umfassenden Überblick über Forschungsgeschichte und Problematik des Kanons für Demetrius sowie eine kritische Edition bietet jetzt die Monographie von MATEJKO (2004).

[17] Zum Kanon für Euthymius vgl. auch CHRISTIANS 2004a.

[18] Edition in GMD I, S. 414-445, zum Kanon vgl. auch CHRISTIANS 2004b, S. 84.

[19] Belegt in РГАДА 381, № 98, foll. 73^{r}-74^{v}, ediert in GMF II, S. 108-137; nur ein abweichendes Theotokion sowie Tropare der 9. Ode überliefert auch РГАДА 381, № 131, vgl. auch KRYS'KO 2005, S. 550.

[20] Hier ist die Edition von MUR'JANOV 2001, S. 72-82 bzw. 2003, S. 333-338 zu ergänzen, die in der Bibliographie von STANČEV / JOVČEVA fehlt.

[21] Bisher nicht ediert, Kathisma und Stichera belegt in ГИМ Син. 167, 99^{rv} und 101^{rv}.

[22] Vgl. dazu den Beitrag von STERN (2006) in diesem Tagungsband, S. 353-381, der im Anhang (S. 370-381) die Akoluthie nach ГИМ Син. 167, РНБ Соф. 206 und НБКМ 122 ediert.

[23] Zusätzlich zur Literatur bei STANČEV / JOVČEVA 2003 ist die Monographie von MIRČEVA 2001a zu nennen; zur Frage nach einer griechischen Vorlage des Kanons für Konstantin vgl. jetzt TEMČIN 2006a und 2006b.

[24] Ediert bei MUR'JANOV 2003, S. 309-315 und VEREŠČAGIN 1993.

[25] PODSKALSKY 2000 (S. 125, unter Anm. 518) PODSKALSKY in diesem Zusammenhang die zahlreichen zweisprachigen und griechischen Inschriften aus der Zeit nach 893 mit Verweis auf eine umfangreiche Literaturliste zu diesem Thema. HANNICK (1988, S. 35) geht davon aus, "daß wenigstens in den liturgischen Zentren Bulgariens bis zum 13. Jh. bei Feierlichkeiten der bulgarischen Kirche in griechischer Sprache gesungen wurde." vgl. auch S. 32-37;

stellt TEMČIN in seiner Untersuchung über die Typen des slavischen orthodoxen Gottesdienstes fest,

> "... что практически все дошедшие до нас церковнославянские литургические рукописи XI-XIII вв. восточноболгарского происхождения отражают именно соборно-приходское, а не монастырское богослужение."[27]

Er verweist in diesem Zusammenhang auf eine bei der Rotunde bei Preslav aufgefundene und auf das Ende des 9. bis Anfang des 10. Jahrhunderts datierte, zweisprachig beschriebene Keramikplatte. Auf ihr sind für jeden Tag der Woche – also für den monastischen Gottesdienst – neben slavischen Einträgen der Wochentage griechische Incipits von liturgischen Hymnen vermerkt.[28] Wohl erst in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts wird auch die Klosterliturgie in Ostbulgarien slavisiert.

Zu der Zeit, als die Schüler Kyrills und Methods die ersten slavischen Hymnen verfaßten, war in Bulgarien der Gottesdienst in griechischer Sprache und damit auch die byzantinische Kirchenmusik bereits etabliert.[29] Somit können die Melodien der byzantinischen Liturgie als vertraut vorausgesetzt werden. Dies läßt annehmen, daß das vorrangige Ziel dieser ersten slavischen, für den Kathedralgottesdienst vorbehaltenen Adaption byzantinischer Hymnen darin bestand, slavische Texte zu verfassen, die zu den bekannten byzantinischen Melodien gesungen werden konnten. Dies ließ sich nur erreichen, wenn die musikalische Struktur der byzantinischen Hymnen deckungsgleich übernommen wurde. Der slavische Vers mußte also in der Silbenzahl mit dem griechischen Muster übereinstimmen. Überdies waren die byzantinischen Hymnen zumeist mit einer Akrostichis versehen; diese war nicht nur Schmuck, sondern hielt bei größeren Hymnen – vor allem dem Kanon – die einzelnen Strophen zusammen und gab Auskunft über den Verfasser des Hymnus und das Fest, dem es gewidmet war. Noch im 9. Jahrhundert wurde in Byzanz auf diesen formalen Schmuck großer Wert gelegt[30] – und offensichtlich fühlten sich die slavischen Bearbeiter verpflichtet, die jeweilige Akrostichis des byzantinischen Kanons nachzuahmen.[31]

Dabei mußte die getreue Übernahme des Textes in den Hintergrund treten. Weil bei Berücksichtigung der formalen Kriterien – festgelegte Silbenzahl und festgelegter Anfangsbuchstabe jedes Tropars, manchmal sogar jedes Verses – eine wortgetreue Übersetzung des Inhalts kaum möglich gewesen wäre, wurde vorrangig die Melodie des Originals übernommen. Ihr wurde ein slavischer

---

[26] TURILOV 2000, S. 128-129, Anm. 2.

[27] TEMČIN 2004b, S. 54, vgl. auch TEMČIN 1999, S. 208.

[28] TEMČIN 2004b, S. 55, vgl. die Abbildungen der Keramiktafel bei TONČEVA 1988, S.334f.

[29] Laut HANNICK 1988, S. 26, "kann man davon ausgehen, daß das byzantinische liturgische Leben in der damaligen vollen musikalischen Entfaltung an vielen Orten des bulgarischen Staates unter Mitwirkung der slavischen Bevölkerung über mehrere hundert Jahre verbreitet war, noch bevor sich Boris taufen ließ."

[30] Die ausführlichste Behandlung der Akrostichis in byzantinischen Hymnen bietet immer noch WEYH 1908.

[31] Zur Akrostichis in den frühen slavischen Hymnen vgl. POPOV 2003 und JOVČEVA 2005.

Text zugedichtet, der sich inhaltlich nur in seltenen Fällen am Inhalt der byzantinischen Vorlage orientierte. Als Beispiel für eine gelungene Textanpassung an die gegebenen formalen Bedingungen sei die Bearbeitung des Weihnachtskanons von Johannes von Damaskus durch Konstantin von Preslav hervorgehoben. Dort ist die zwölfsilbige Versstruktur des Originals slavisch erhalten[32], die komplexe griechische Akrostichis aus den Initialen jedes einzelnen Verses nachempfunden, und trotzdem findet sich noch ein Großteil des griechischen Textes in der slavischen Adaption wieder.[33] Nach demselben Prinzip verfuhr im übrigen auch der georgische Übersetzer des Kanons, der in einer Handschrift der von Mikael Modrekili zusammengestellten Hymnensammlung (S-425, 10. Jh.) überliefert ist.[34] Die meisten anderen altbulgarischen Hymnen sind aber inhaltlich sehr weit von dem byzantinischen Hymnus entfernt, der ihnen für die musikalische Struktur als Vorbild gedient hat. So zeigen beispielsweise im Kanon für Euthymius die zur ältesten, Kliment von Ohrid zugeschriebenen Schicht gehörigen Oden I-IV und IX inhaltlich keinerlei Übereinstimmung mehr mit dem griechischen Hymnus von Theophanes Graptos (MR III, 305-313), wahren aber dessen syllabische Struktur.[35]

3.

Wenden wir uns wieder nach Byzanz. Dort fand während des gesamten 10. Jahrhunderts eine Sichtung des vorhandenen hymnographischen Materials statt. Aus der großen Fülle der vor allem in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts entstandenen Kanones wurde das Brauchbare ausgewählt, um es für den Gottesdienst zu verwenden.[36] Dabei wurden Hymnen aus den verschiedenen liturgischen Büchern, nämlich außer dem Kanon auch Kathismata, nur bei höheren Festen Kontakia und Oikoi, in jedem Fall Stichera prosomoia und gegebenenfalls Idiomela zu Akoluthien angeordnet.[37] Diese Akoluthien für jeden Tag des unbeweglichen Zyklus wurden – in der Abfolge des Kirchenjahres – zu einem neuen Buch zusammengestellt, dem zwölfbändigen Menäum, das für den täglichen Gottesdienst im Kloster gedacht war.

Einige wenige erhaltene Handschriften solcher Monatsbände mit täglichen Akoluthien gehören bereits ins 10. Jahrhundert: so zum Beispiel ein Menäum für März aus der Sammlung des Katharinenklosters auf dem Sinai (Sinaiticus graecus nr. 608)[38] und ein Februarmenäum aus der Sammlung des Klosters

---

[32] Die geringfügigen Abweichungen davon, die die Verse in den überlieferten Hss. zeigen, haben sich während der Transmission durch Nachlässigkeit der Kopisten ergeben.

[33] Ausführlich beschrieben ist diese Adaption bei CHRISTIANS 2002a. Vgl. zum Kanon außerdem POPOV 1997 und 1998 sowie VEREŠČAGIN 1997 und 1999.

[34] GVACHARIA 1978, S. 69-71; Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Oleksandr Petrynko (Eichstätt) und Frau Tinatin Chronz (Bonn). Ein Vergleich der georgischen mit der slavischen Version wird vorbereitet.

[35] Vgl. dazu CHRISTIANS 2004b, S. 21.

[36] WEYH, S. 36.

[37] Vgl. HANNICK 1989, S. 111.

[38] CLARK 1952, S. 9; drei Menäen-Hss. aus derselben Sammlung, die GARDTHAUSEN 1886, S.

Panagios Taphos in Jerusalem.[39] Fünf weitere Codices - nämlich jeweils ein Menäum für September[40], Dezember[41] und Juli[42] aus dem Katharinen-Kloster, ein Junimenäum aus dem Sabas-Kloster in Jerusalem[43] und das Fragment eines Septembermenäums[44] werden auf den Übergang vom 10. zum 11. Jahrhundert datiert. WELLESZ nimmt an, daß sich zu eben dieser Zeit der Einsatz der Menäen im Gottesdienst und ihre Verbreitung durchzusetzen begannen.[45] Für das 11. Jahrhundert belegt ein reicher Handschriftenbestand bereits seine endgültige Verankerung im byzantinischen Gottesdienst.

4.

Eben zu jener Zeit, als sich in Byzanz das neue Kirchenbuch etabliert, entstehen auch in der Rus' die ersten Klöster. In Kiev, wo bereits vor der offiziellen Taufe Großfürstin Ol'ga die Gründung des Nikolaevskij-Klosters initiiert hatte[46], stiftet Jaroslav Mudryj 1037 die Klöster des hl. Georg und der hl. Irene, Fürstenklöster nach byzantinischem Vorbild.[47] 1051 gründet der Mönch Antonij das Kiever Höhlenkloster.[48] Weitere Klöster folgen: das Dimitrievskij-Kloster (1061/62)[49], das Mihajlovskij-Vydubickij-Kloster (1070)[50], das Andreevskij-Kloster (1062)[51] und das Erlöser-Kloster in Berestova (um 1062)[52].

Außerhalb Kievs entstehen Klostersiedlungen in Perejaslavl' (1072-1074), Suzdal' (1096)[53] und in Černigov (1033 Spaso-Preobraženskij-Kloster)[54]. Zu

---

122-146, ebenfalls dem 10. Jh. zugeschrieben hatte, datiert CLARK später: nr. 620 (Juni) ins 12. Jh., nr. 625 (Juli) auf das 10./11. Jh. und 631 (August) ins 11. Jh. Bei den von CLARK bereits ins 9. bzw. 9.-10. Jh. datierten Hss. nr. 591, 596 und 607, handelt es sich – wegen des geringen Umfanges – vermutlich nicht um vollständige Menäen sondern um Festmenäen mit ausgewählten Akoluthien.

39 CLARK 1953, S. 5 (nr. 1); die unter nr. 6 genannte Hs. scheint eine Auswahl von Akoluthien für die zweite Hälfte des Kirchenjahres zu bieten.

40 Sinaiticus graecus nr. 554 - CLARK 1952, S. 8.

41 Sinaiticus graecus 578 – GARDTHAUSEN 1886, S. 138, CLARK 1952, S. 9.

42 Sinaiticus graecus 625 – CLARK 1952, S. 9.

43 Hierosol. Sab. 70 – CLARK 1953, S. 10.

44 Vat. gr. 1829 – AHG I, S. XVIII.

45 WELLESZ 1961, S. 135; vgl. dazu auch TAFT 1991, der davon ausgeht, daß die ersten systematischen Menäen mit Texten für jeden Tag des Jahres erst in Hss. des 11. und 12. Jh.'s zu finden sind.

46 ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СВЕДЕНИЙ О МОНАСТЫРЯХ 2000, S. 127.

47 SMOLITSCH 1953, S. 55; ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СВЕДЕНИЙ О МОНАСТЫРЯХ 2000, S. 129f.

48 DENISOV 1908, S. 288-296; zur Klostergeschichte vgl. auch das Kapitel zu Mönchtum und Klöster bei Podskalsky mit reichem Quellenverzeichnis: PODSKALSKY 1982, S. 50-56, sowie SMOLITSCH 1953, S. 55-58 und AMMANN 1955, S. 53-57; ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СВЕДЕНИЙ О МОНАСТЫРЯХ 2000, S. 111-118.

49 SMOLITSCH 1953, S. 59; ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СВЕДЕНИЙ О МОНАСТЫРЯХ 2000, S. 128.

50 DENISOV 1908, S. 304, SMOLITSCH 1953, S. 59.

51 ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СВЕДЕНИЙ О МОНАСТЫРЯХ 2000, S. 128.

52 ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СВЕДЕНИЙ О МОНАСТЫРЯХ 2000, S.131f.

53 SMOLITSCH 1953, S. 59.

54 DENISOV 1908, S. 909.

den frühest datierten Klöstern gehört das bereits 1030 von Jaroslav Mudryj gegründete Jur'ev-Kloster in Novgorod.[55]

Für den täglichen klösterlichen Gottesdienst werden liturgische Bücher benötigt, darunter auch das neue zwölfbändige Menäum. Da in der Rus' im Unterschied zu Bulgarien profunde Griechischkenntnisse in der Bevölkerung fehlten, die es erlaubt hätten, den täglichen Klostergottesdienst griechisch zu zelebrieren[56], mußte das Menäum also möglichst rasch ins Slavische übersetzt werden.

Auf Veranlassung des Abtes Feodosij vom Kiever Höhlenkloster gelangt das Typikon des byzantinischen Studion-Klosters auf unmittelbarem Wege aus Konstantinopel in die Rus' und wird zur maßgeblichen Richtschnur für die Einführung der liturgischen Bücher im Klostergottesdienst.[57] MOMINA ermittelt einen umfangreichen Kreis von Gottesdienst-Büchern eines für die Rus' charakteristischen Typs, die in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts offenbar in einem gemeinsamen Zentrum zusammengestellt wurden und mit dem Aleksej-Ktitor-Typikon verbunden sind. Zu diesen Büchern zählt sie u.a. das Gottesdienstmenäum.[58]

Ende des 11. Jahrhunderts werden in Novgorod Abschriften der ersten drei Monatsbände eines solchen slavischen Gottesdienstmenäums angefertigt. Es sind die von JAGIĆ edierten Handschriften für September, Oktober und November.[59] Daß es sich um Abschriften handelt, und nicht um Protographen der eigentlichen Übersetzung, zeigen Fehler, die nicht beim Übersetzen aus dem Griechischen entstanden sein können, sondern eindeutig auf nachlässiges Abschreiben einer slavischen Vorlage zurückgehen.[60] Die eigentliche Übersetzung ist also noch früher anzusetzen.

Unter den zahlreichen überlieferten Handschriften sind zwei fast vollständig erhaltene Zyklen für das gesamte Kirchenjahr: der Zyklus aus dem Lazarus-Kloster vom Ende des 11. bis Anfang des 12. Jahrhunderts, von dem nur Dezember, März, Mai und Juni fehlen. Und aus dem 12. Jahrhundert der neumierte Synodalzyklus ohne Handschriften für März und Juli. Darüber hinaus sind noch einzelne Hss. aus dem Sophienzyklus (12.-13. Jh.) und dem Pskover Zyklus (13. Jh.) sowie einige Einzelhandschriften überliefert.[61]

Trotz der deutlichen Novgorodismen, die diese Handschriften prägen, gibt es für eine geographische Lokalisierung der Übersetzung keine verläßlichen Anhaltspunkte. Die griechische Vorlage ist selbstverständlich in die Sakralsprache übertragen worden, also Kirchenslavisch und daher Südslavisch. Die

---

[55] DENISOV 1908, S. 564; ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СВЕДЕНИЙ О МОНАСТЫРЯХ 2000, S. 336-339.

[56] Zu den Griechischkenntnissen in der Rus' vgl. HÖSCH 1971.

[57] SMOLITSCH 1953, S. 58; AMMANN 1955, S. 56; MOMINA 1990, S. 29; 1992, S. 207f. PENTKOVSKIJ 2001, S. 158; zum Typikon vgl. auch den Tagungsbeitrag von UCHANOVA (2006, S. 74-104).

[58] MOMINA 1990, S. 40.

[59] РГАДА ф. 381, № 89, 91 und 94; vgl. JAGIĆ 1886.

[60] Vgl. JAGIĆ 1886, S. LXXXIX-XCIII, und STERN 2002, S. 172.

[61] Zu den Zyklen vgl. STERN 2004, S. 78.

Spuren des Novgoroder Dialekts, die sich ausschließlich auf den Lautstand beschränken, können auch auf die Abschreiber in Novgorod zurückzuführen sein. Da ein Übersetzungswerk solchen Ausmaßes aber den Übersetzern hochqualifizierte Kenntnisse in Herkunfts- und Zielsprache abverlangt, wie sie vornehmlich bei bilingualen Sprechern aus diglossischem Milieu zu erwarten sind, kann wohl davon ausgegangen werden, daß dieses Team von Übersetzern zu einem Großteil aus bulgarischen Mönchen bestand.

Es muß vorerst offen bleiben, ob sich das Skriptorium, in dem sie angefertigt wurde, in Novgorod befand, wo der überwiegende Teil der erhaltenen Abschriften hergestellt wurde, oder ob diese Übersetzungsarbeit auf dem Athos oder in Konstantinopel erfolgte. Aber auch wenn das Menäum nicht in der Rus' übersetzt wurde, und daran in erster Linie Südslaven beteiligt waren, bedeutete es dennoch einen Neuansatz in der Übertragung von byzantinischen Hymnen speziell für ihre Verwendung im Klostergottesdienst der Rus'.

Neben den aus Konstantinopel angeforderten Büchern für die Klosterliturgie gelangte auch eine Sammlung der von den kyrillomethodianischen Schülern sehr frei adaptierten byzantinischen Hymnen für den Kathedralgottesdienst in die Rus'. Bisher nahm man an, daß diese altbulgarischen Hymnen den Grundstock für das Gottesdienstmenäum gebildet haben, der durch Neuübersetzung noch fehlender Hymnen aus dem Griechischen nach und nach komplettiert und durch Abgleich mit griechischen Handschriften redigiert wurde.[62] MOMINA stellt zwar in ihrem vielzitierten Aufsatz von 1990 (bzw. russisch 1992) fest, daß ein ganzer Komplex von Büchern, die dem Klostergottesdienst zugeordnet werden müssen, einen speziellen ostslavischen Typ repräsentiert.[63] Ohne dies aber zu begründen, schließt sie kategorisch die Möglichkeit einer eigens für die Mission in der Kiever Rus' angefertigten Übersetzung dieser Bücher aus:

> "Das Ergebnis war nicht eine neue Übersetzung, sondern ein neuer Buchtyp, in dem nebeneinander sowohl Gesänge in alter und in neuer Redaktion als auch solche Gesänge existierten, die neu übersetzt worden waren, da sie in der slavischen Handschrift fehlten, die der Korrektor bei seinem Vergleich mit der griechischen Handschrift benutzte."[64]

Dabei seien die - zuweilen deutlichen - Abweichungen der früh belegten ostslavischen Redaktion durch wiederholte Korrektur an der südslavischen Redaktion, die uns erst in wesentlich späteren Abschriften überliefert ist, entstanden. So sei die freie slavische Übertragung durch den Vergleich mit griechischen Handschriften stufenweise zu den Interlinearübersetzungen korrigiert worden, die wir aus den ostslavischen liturgischen Handschriften kennen.

---

[62] Vgl. z.B. die Ausführungen MOMINAs 1990, S. 17, (bzw. 1992, S. 200 u. 215), auf die in späteren Abhandlungen zu diesem Thema immer wieder verwiesen wird.

[63] MOMINA 1990, S. 40-41; 1992, S. 215.

[64] MOMINA 1990, S. 41; 1992, S. 215.

Was das Menäum angeht, so lassen eine Reihe von Fakten Zweifel daran aufkommen, daß es auf dem Wege einer kontinuierlichen Erweiterung und Redigierung der von den kyrillomethodianischen Schülern verfaßten liturgischen Dichtungen entstanden ist. Es kommt die Frage auf, ob die ostslavischen Handschriften nicht eher eine Neuübersetzung des griechischen vollständigen Menäums dokumentieren.

5.

Im Bestand des monastischen Menäums, wie es in ostslavischen Handschriften bezeugt ist, fehlt jede Spur von den frühen slavischen Akoluthien für Herren- und Marienfeste, also dem Kern der altbulgarischen Hymnendichtung für den unbeweglichen Jahreszyklus. An ihrer Stelle finden wir Interlinearübersetzungen der byzantinischen Hymnen, an deren musikalischer Struktur sich die ersten slavischen Nachdichtungen orientiert hatten.[65]

In das ostslavische Gottesienstmenäum aufgenommen wurden nur einige wenige der altbulgarischen Hymnen für Heiligengedenken. Hier handelt es sich durchweg um Hymnen, die im slavischen Gottesdienst gesungen werden sollten, von der byzantinischen Vorlage aber vermutlich nicht geboten wurden. Dies gilt etwa für die Hymnen auf die Slavenapostel unter dem 14. Februar und 6. April. Aber auch die Gedenken für Erasmus[66], Apollinaris von Ravenna[67] oder Vitus werden die slavischen Bearbeiter des Gottesdienstmenäums in ihrer byzantinischen Vorlage vergeblich gesucht haben, da diese Gedenkfeste nur in der westlichen, allenfalls noch in der italogriechischen Tradition verankert waren.

Unklar ist lediglich die Aufnahme der frühen Adaptionen der Kanones für Demetrius von Thessaloniki und Euthymius dem Großen, denn für beide Heilige sollte die byzantinische Vorlage Hymnen enthalten haben. Bei Demetrius mag es mit seiner besonderen Beliebtheit bei den Slaven erklärt werden und damit, daß das Menäum, so wie das Typikon es vorgibt, zwei Kanones für ihn enthält: neben dem einen wortgetreu aus dem Griechischen übersetzten auch den - vielleicht damals schon populären alten Kanon.[68] Für das Gedenken an Euthymius wurde ein Kanon eingefügt, der aus mindestens zwei alten Schichten gemischt war und bei der Einfügung ins ostslavische Menäum um neu übersetzte Theotokia ergänzt wurde.[69]

Diese genannten Akoluthien sind die einzigen Spuren des frühen slavischen Hymnenwerks im Bestand des ostslavischen Gottesdienstmenäums.

---

[65] CHRISTIANS 2002b, S. 82-90.

[66] Edition der Akoluthie nach den ostsl. Hss. im Anhang des Beitrags von STERN 2006.

[67] Edition nach РГАДА ф. 381, № 122 bei MUR'JANOV 2003, S. 333-338 und JOVČEVA 2002b, S. 28-32.

[68] Vgl. MATEJKO 2004, S. 25-28.

[69] Vgl. CHRISTIANS 2004b.

6.

Bei der Sammlung bereits in Bulgarien übertragener bzw. gedichteter Hymnen einerseits, die vom Akoluthienbestand ein Jahresfestmenäum darstellt, und dem zuerst in ostslavischen Handschriften belegten zwölfbändigen Menäum andererseits handelt es sich um zwei verschiedene Bücher mit streng getrenntem Verwendungsbereich in unterschiedlichen Gottesdienstformen. Während das Festmenäum mit seinem sehr reduzierten Bestand an Akoluthien nur für hohe Festtage als liturgisches Buch für den Kathedralgottesdienst diente, wurde im monastischen Gottesdienst das vollständige Menäum mit Akoluthien für jeden einzelnen Tag des Jahres verwendet.[70]

Dieses vollständige Menäum stellte als liturgisches Buch für den Klostergottesdienst in der Kiever Rus' ein Novum im slavischen Milieu dar, hatte doch in Bulgarien das Slavische nur im Kathedralgottesdienst als Liturgiesprache fungiert, während der monastische Gottesdienst weiterhin griechisch zelebriert worden war.[71] Es ist also eher anzunehmen, daß bei seiner Anfertigung ein Buch als Orientierung gedient hat, das in byzantinischen Klöstern verwendet wurde, nämlich das neue, auch in Byzanz erst vor nicht allzu langer Zeit in Gebrauch gekommene zwölfbändige Menäum. Bisher nicht nachzuweisen, aber doch als logische Konsequenz naheliegend wäre es, unter den Gottesdienstbüchern, die Feodosij Pečerskij neben dem bereits erwähnten Typikon für das Kiever Höhlenkloster aus Konstantinopel kommen ließ, ein solches zwölfbändiges Menäum zu vermuten. So betont auch PENTKOVSKIJ in dem seiner Ausgabe des Aleksij-Ktitor-Typikons vorangestellten Kommentar, daß die Einführung des Typikons allein nicht ausgereicht hätte, das monastische Leben im Kiever Höhlenkloster zu organisieren. Vielmehr habe es der Einführung eines ganzen Komplexes an Gottesdienstbüchern bedurft, der im Kloster des Alexios Studites in Konstantinopel zusammengestellt wurde. Unter diesen Büchern, so vermutet er, muß sich ein vollständiges Menäum befunden haben[72], das dann, als in dieser monastischen Form bis dahin in slavischem Milieu noch unbekanntes Buch als Ganzes übersetzt wurde.

7.

Dafür, daß das slavische monastische Menäum, mit Ausnahme der unter Punkt 5. erwähnten Hymnen, in *einem* Stück aus einer griechischen Vorlage übersetzt wurde, spricht insbesondere der Grad an Homogenität, die die dort überlieferten slavischen Hymnen hinsichtlich der Art und Weise ihrer Übertragung

---

[70] Zu unterschiedlichen Gottesdienstformen und den entsprechenden liturgischen Büchern vgl. TEMČIN 1999 und 2004a,b.

[71] Vgl. S. 153f.

[72] PENTKOVSKIJ 2001, S. 158. Auch TEMČIN (2004b, S. 80) sieht einen Zusammenhang zwischen der Einführung des studitischen Typikons im Kiever Höhlenkloster und der Entstehung des slavischen vollständigen Menäums.

aus dem Griechischen bieten. Anders als bei den frühen slavischen Hymnen, die aufgrund der musikalisch vorgegebenen Notwendigkeit wohl die syllabische Gestalt des byzantinischen Musters nachahmten, sich von deren inhaltlicher Aussage aber weitgehend lösten, sind die Hymnen des ostslavischen Gottesdienstmenäums Interlinearübersetzungen. Ihnen lag das Prinzip der positionsgenauen Abbildung der griechischen Textstruktur durch seine slavischen Äquivalenzen zugrunde. Dabei wurde Vers für Vers übertragen, Wort für Wort, Morphem für Morphem. Dies führte zu einer getreuen Wiedergabe des Textmaterials aus dem griechischen Original ins Slavische - allerdings nicht zwangsläufig zur getreuen Wiedergabe des Inhalts. Es entstanden Fehler und Mißverständnisse – vor allem bei der Wiedergabe von versübergreifenden syntaktischen Konstruktionen. Die häufigsten Fehler basieren auf Kongruenzverletzungen in Partizipialkonstruktionen, hervorgerufen durch Genuswechsel des Bezugswortes vom Griechischen zum Slavischen. Viele Ungenauigkeiten entstehen durch die adjektivische Wiedergabe des griechischen possessiven Genitivs.[73]

Sämtliche Hymnen aus den Dezember- und Februarhandschriften des vollständigen ostslavischen Gottesdienstmenäums, für die griechische Vorlagentexte nachgewiesen werden konnten, übersetzen diese nach dem oben beschriebenen Prinzip. Anhand von Hymnen, die im Gottesdienstmenäum an mehr als einer Stelle im Jahreszyklus auftreten, konnte festgestellt werden, daß sie zwar unabhängig voneinander übersetzt wurden, aber dennoch, weil dies nach identischen Prinzipien geschah, in sehr hohem Maße Übereinstimmung zeigten. Dort, wo die Abbildung Griechisch-Slavisch eindeutig festgelegt war, sind die Übersetzungsergebnisse deckungsgleich. Dies gilt in der Lexik etwa für Wörter aus dem sakralen Bereich, die in hymnographischen Texten sehr häufig sind. Als Beispiele hier nur einige wenige der in den Dezember- und Februarhymnen hochfrequenten griechischen Lexeme, denen bei der Übertragung ins Slavische jeweils nur ein Äquivalent zugeordnet wurde:

ἄβυσσος, ἡ **бе҃здьна** (19)[74],
ἀγαθός **благъıи** (35), **прѣ҃благъıи**,
ἄγγελος, ὁ **ангелъ** (105) || τῶν ἀγγέλων **ангельскъıи** (31),
ἁγιάζω **освѧтити** (14), **освѧщати** (6),
ἀθάνατος **бесъмьртьнъıи** (19),
ἀήττητος **непобѣ҃димъıи** (18),
ἀλήθεια, ἡ **истина** (12) || τῆς ἀληθείας **истиньнъıи** (10).
ἁμαρτία, ἡ **грѣ҃хъ** (26) || τῆς ἁμαρτίας **грѣ҃ховьнъıи** (16), τῶν ἁμαρτιῶν **грѣ҃ховьнъıи** (4),
ἀξιόω **съподобити** (36), **съподобл҃ати** (3).

---

[73] D. CHRISTIANS, Übersetzungsfehler im ostslavischen Gottesdienstmenäum. Vortrag beim VII. Deutschen Slavistenkongreß in Bamberg (28.9.–1.10.1997); eine durch das Material aus dem Februarmenäum aktualisierte und erweiterte Fassung ist in Vorbereitung; zur Übersetzungstechnik des Gottesdienstmenäums vgl. auch JAGIĆ 1886, Kap. III, und KRIVKO 2006.

[74] Die Zahlen in Klammern geben die Belegdichte in den Hymnen des Dezember- (GMD I-IV) und Februarmenäums (GMF I-II) an.

ἄσκησις, ἡ **пощениѥ** (21),
ἄφθορος **нетьлѣньныи** (13),
ἀχώρητος **невъмѣстимъıи** (18),
ἄφραστος **неиздреченъıи, неиздреченьнъıи** (10)

Varianz entsteht dort, wo mehrere Übersetzungsalternativen möglich sind, etwa bei der Wiedergabe von gr. Aorist (als Aorist oder Perfekt), oder possessivem Genitiv (durch Genitiv, Dativ oder adjektivisch). In der Lexik gilt dies bei Wörtern, bei denen sich kein festes Äquivalent durchgesetzt hat.[75] So finden wir in den Hymnen des ostslavischen Gottesdienstmenäums oft die Ohrider und Preslaver Variante[76] eines Äquivalents für ein griechisches Ausgangslexem nebeneinander, einige davon, wie etwa **животъ / жизнь** für ζωή in gleicher Frequenz gebraucht. Ἡ πλανή wird zwar häufiger mit **льсть** (32 Belege gegen 9 für **прѣльсть**) wiedergegeben, aber für τῆς πλανής halten sich **льстьныи** (11 Belege) und **прѣльстьныи** (10 Belege) die Waage. Bei anderen überwiegt die Tendenz zu einer der beiden Varianten. So wird für σπηλαία weit häufiger die Ohrider Variante **вьртьпъ** gewählt (85 Belege) als die Preslaver **пещера** (4 Belege). Insgesamt spiegelt dieses Nebeneinander beider Varianten einen Usus wieder, für den die Dichotomie Ohridismus / Preslavismus bereits keine Rolle mehr spielt, da sie entweder beide gleichwertig auftreten oder aber eine der beiden Äquivalenzvarianten bevorzugt, dabei aber auf die andere nicht völlig verzichtet wird. Vor allem die Wiedergabe griechischer Komposita ist noch wenig einheitlich.[77]

An der Übertragung des Gottesdienstmenäums ins Slavische waren also offensichtlich mehrere Übersetzer beteiligt, die, grundsätzlich denselben Übersetzungsprinzipien verpflichtet, dennoch eigene Vorlieben für bestimmte Übersetzungsäquivalente spüren lassen. Aus dem bisher Untersuchten deutet sich an, daß sich im Laufe der Arbeit an den Monatsbänden vom September bis zum August diese Prinzipien weiterentwickelt und gefestigt haben und sich die der Hymnologie eigene Terminologie allmählich herausbildet. Aber erst die Erfassung des gesamten Materials aus allen Monatsbänden wird ein verläßliches Bild dieser Entwicklung ermöglichen.

Dem Kriterium der wortgetreuen Wiedergabe des Textes konnten die ersten in Bulgarien entstandenen Hymnen indes nicht gerecht werden. Wie bereits erwähnt, richteten sie sich zwar in ihrer musikalischen Struktur (Ton, Silbenzahl) nach ihrem griechischen Vorbild, wichen aber inhaltlich meist völlig davon ab. Es erscheint daher fraglich, ob die Bearbeiter des ostslavischen Gottesdienstmenäums diese Texte als Entsprechungen für die griechischen Hymnen erkannt haben, die ihnen in byzantinischen Menäenhandschriften vorlagen. Nicht umsonst bietet das ostslavische Gottesdienstmenäum für

---

[75] Zu diesen Ergebnissen führte eine Untersuchung der drei Versionen, in denen der Kanon für Methodius von Patara im ostslavischen Menäenzyklus belegt ist: CHRISTIANS 2006.

[76] Nach der Liste von Ohrider und Preslaver Äquivalentpaaren bei SLAVOVA 1989.

[77] Beispiele bei CHRISTIANS 2006, eine ausführliche Darstellung zur Übersetzung griechischer Komposita im ostsl. Gottesdienstmenäum folgt an anderer Stelle.

Herren- und Marienfeste eben nicht die altbulgarischen Adaptionen, sondern wortgetreue Übersetzungen der byzantinischen Hymnen.[78]

8.

Die strikte Interlinearität, mit der die Übersetzer des Gottesdienstmenäums ihren griechischen Ausgangstext ins Slavische übertrugen, führte zwangsläufig dazu, daß die einzelnen Verse der Hymnen in ihrer Silbenzahl nicht nur von ihrem byzantinischen Vorbild, sondern auch von ihren Parallelversen in den übrigen Troparen derselben Ode oder Stichirengruppe abwichen. Um diese Texte zu singen, mußte also die Melodie der byzantinischen Hymnen modifiziert werden.

Nun bestand in der Rus' nicht die Vertrautheit mit der byzantinischen Kirchenmusik, die, wie bereits erwähnt, in Bulgarien dazu geführt hatte, daß bei der Adaptierung der Hymnen der Musik Vorrang vor dem Text eingeräumt wurde. Deswegen konnte bei der Übersetzung des vollständigen Menäums für den Einsatz in den Klöstern der Rus' ein neues Konzept zur gleichzeitigen Übertragung von Text und Musik entwickelt werden. Wie in der Notation der Handschriften aus dem Synodalzyklus deutlich zu erkennen, ist es der Einsatz einer variierenden Anzahl von Tonwiederholungen, der es ermöglichte, die Originalmelodie je nach den wechselnden Erfordernissen des übersetzten Textes beliebig zu strecken.[79] Eine solch freie Adaptierung der musikalischen Komponente, die mit dem Verzicht auf die Wahrung der Silbenzahl des griechischen Originals die Grundbedingung für eine Interlinearübersetzung schuf, war erst möglich für den Einsatz der Hymnen in einem Milieu, das mit dem byzantinischen Kirchengesang noch nicht vertraut war, wie es in der Rus' - aber eben nicht in Bulgarien vorlag.

9.

Zweifel an der verbreiteten Annahme, das ostslavische Gottesdienstmenäum sei aus früheren Hymnensammlungen kompiliert und immer wieder redigiert worden, erwecken zudem zahlreiche Mehrfachübersetzungen von byzantinischen Hymnen, die an unterschiedlichen Tagen des Jahreszyklus überliefert sind.

Vielleicht am deutlichsten zeigt sich dies am Kanon für Methodius von Patara, dem wir in drei verschiedenen Monatsbänden des ostslavischen Menäums begegnen: im Februar[80], im Mai[81] und im Juni[82]. In jedem dieser Bände

---

[78] Vgl. meine Gegenüberstellung von frühen slavischen Hymnen zu Herren- und Marienfesten und ihren Entsprechungen im Gottesdienstmenäum, CHRISTIANS 2002b.

[79] Ausführlicher dazu bei CHRISTIANS 2002a, S. 52-54.

[80] Unter dem 22.2., vgl. ГИМ Син. 164, foll. 168^{v}-; РГАДА ф. 381, № 103, foll. und No. 4, foll.; die Edition wird in GMF III erscheinen.

[81] Unter dem 13.5., ГИМ Син. 166 (foll. 73^{r}-77^{r}), РНБ Соф. № 204 (foll. 17^{r}-21^{r}).

[82] Unter dem 20.6., ГИМ Син. 167 (foll. 139^{r}-144^{v}), РНБ Соф. № 206 (foll. 69^{v}-72^{r}).

ist eine eigene, von den anderen unabhängige Übersetzung des byzantinischen Hymnus[83] bezeugt. Allen drei Versionen aber liegen die für das gesamte ostslavische Menäum typischen Übersetzungsprinzipien zugrunde.[84] Im übrigen ist zu erkennen, daß den drei Übersetzungen jeweils eigene – geringfügig voneinander abweichende griechische Texte vorgelegen haben.

Ein weiterer byzantinischer Hymnus, der im slavischen Menäum in zwei voneinander unabhängigen, jedoch auf denselben Übersetzungsprinzipien basierenden Versionen auftaucht, ist der sowohl im Januar wie auch im August belegte Kanon für Maximus den Bekenner.[85]

Am häufigsten aber sind es Theotokia, die mehrfach im Jahreszyklus auftreten. Auch sie werden immer wieder neu übersetzt, was aufgrund der Geläufigkeit der hier verwendeten Lexik meist allerdings zu in hohem Maße übereinstimmenden Ergebnissen führte. Dennoch sorgen nicht nur lexikalische Dubletten für Abweichungen untereinander, sondern auch Varianten in der griechischen Vorlage.[86] Beispielhaft sei hier auf ein Theotokion der 9. Ode im 2. Ton verwiesen: Ὡς πόκος, Παναμωμε, τὸν ὄμβρον τὸν οὐράνιον - **ꙗко рунo, непорочьнаꙗ, дъжда небесьнаго.** Es ist im Jahreszyklus an vier Stellen bezeugt, nämlich in den Kanones auf die hl. Eugenia (24. 12 – D)[87], auf Nicetas (3. 4. – A)[88], auf Pachomius (15. 5. – M)[89] und auf Panteleimonos (27. 7. – J)[90].

Lexikalische Dubletten ergaben die Übersetzungen von ἡ παναμωμος **прѣчистаꙗ** (D) / **непорочьнаꙗ** (AM(J)), ὄμβρος **дъжгь** (DJ) / **тоуча** (AM), γαστήρ **оутроба** (DMJ) / **оутроба** (A). Daß die Übersetzungen auf geringfügig voneinander abweichenden griechischen Vorlagen basieren, belegen die Varianten **пища** (D) für ἀμβροσία gegenüber **нетълѣник** (AMJ), dem *ἀφθαρτία zugrunde gelegen haben wird. Εὐσεβῶς übersetzen A und M mit **благочьстивьно**, J belegt **ꙗко бога** nach einer metrisch stimmigen griechischen Variante ὡς Θεός, während **вѣроꙗ** (D) nur auf metrisch abweichendes ἐν πίστει oder πιστῶς zurückgehen kann.

Dies zeigt deutlich, daß die Bearbeiter des Gottesdienstmenäums eben nicht bereits vorhandene Übersetzungen zu einem neuen Buch zusammengefügt und nur die Lücken durch Neuübersetzungen gefüllt haben, wie es MOMINA vermutet, sondern daß sie mechanisch Hymnus für Hymnus aus ihrer griechischen Vorlage übersetzten, ohne Rücksicht darauf, daß derselbe Hymnus bereits an anderer Stelle ins Slavische übertragen worden war.

---

[83] MR V, S. 321–327.

[84] CHRISTIANS 2006.

[85] ГИМ Син. 163, 195ᵛ-198ᵛ, РГАДА ф. 381, № 99 (foll. 81ᵛ-84ᵛ) und ГИМ Син. 168 (72ʳ-75ʳ), РГАДА ф. 381, № 381 (foll. 26ᵛ-29ʳ); beide Versionen nach den Typographie-Handschriften publiziert bei MUR'JANOV 2003, S. 239-245; vgl. auch CHRISTIANS 2006.

[86] Vgl. dazu auch STERN 2002.

[87] Ediert in GMD III, S. 802.

[88] ГИМ Син. 165, 19ᵛ; РГАДА ф. 381, № 97, 181ʳ; РГАДА ф. 381, № 110, 11ʳ.

[89] ГИМ Син. 166, 88ᵛ; РНБ Соф. № 203, 78ʳ; РНБ Соф. № 204, 31ᵛ-32ʳ.

[90] РГАДА ф. 381, № 121, 41ʳ; РГАДА ф. 381, № 122, 132ᵛ.

10.

Die Kompilationshypothese geht ferner davon aus, daß in diesem Redigierungsprozeß Festmenäen eine Vorstufe zum vollständigen Gottesdienstmenäum gebildet haben. Bei genauerer Betrachtung bieten aber die ostslavischen Handschriften, die ein Festmenäum für den Kathedralgottesdienst repräsentieren, ein anderes Bild. Erhalten sind zwei Zeugen für Halbjahresfestmenäen, nämlich РГАДА ф. 381, № 130 für die Monate September bis Januar[91] und ГИМ Син. 895 für Februar bis August.[92] Beide Handschriften ergänzen sich zu einem Jahreszyklus und sind im übrigen wohl auch zwei Teile eines Ganzen gewesen.[93] Beide bieten eine Auswahl von Hymnen aus dem vollständigen Gottesdienstmenäum, nämlich nur für hohe Festtage: Herrenfeste, Marienfeste und Gedenkfeste für ausgewählte Heilige. Dabei beschränken sie sich auf Hymnen für jeweils ein Fest pro Tag. In den Kanones ist die Anzahl der Tropare pro Ode vereinheitlicht und meist auf drei, mitunter auch nur zwei Tropare und das Theotokion gekürzt.

Daß diese beiden Festmenäen ein sekundäres Produkt aus dem vollständigen Menäum sind – und nicht etwa eine Vorstufe dazu, zeigen Stellen, an denen bei der Kürzung Fehler unterlaufen sind:

In der Akoluthie zum 4. Dezember kürzt РГАДА ф. 381, № 130 den der hl. Barbara und Johannes von Damaskus gewidmeten Kanon. In der Regel wird die Anzahl der Tropare für Barbara von drei auf zwei, die für Johannes von zwei auf eins reduziert. In der 6. und 9. Ode aber bietet die Handschrift versehentlich alle drei im vollständigen Gottesdienstmenäum belegten Tropare für Barbara auf Kosten des Tropars für Johannes.[94]

Besonders deutlich sieht man dies in der Akoluthie für den 13. Dezember. Hier wurden in das Menäum für den Kathedralgottesdienst ausschließlich Hymnen für den hl. Eustratius und seine Gefährten aufgenommen. Die Gesänge für Lucia, derer im vollständigen Menäum ebenfalls gedacht wird, sind in РГАДА ф. 381, № 130 nicht enthalten. Auch die Tagesrubrik nennt Lucia nicht. Folgerichtig fehlen im Kanon, der in der Version für den monastischen Gottesdienst nach den Troparen für die Heiligen und vor dem Theotokion auch jeweils ein Tropar für Lucia aufweist, dem Festtagsmenäum eben diese Tropare für die Heilige. In den letzten beiden Oden allerdings ersetzt je ein Tropar für Lucia das Theotokion. Dem Kompilator hat also die vollständige Fassung des kombinierten Kanons vorgelegen. Offensichtlich hat er die Tropare für Lucia, die inhaltlich den Theotokia sehr nahe stehen, irrtümlich für solche gehalten, zumal ihr Name in keinem der beiden Texte genannt wird.

---

[91] CK Nr. 155.
[92] CK Nr. 176.
[93] Vgl. dazu auch CHRISTIANS 2002b.
[94] Der Kanon ist in GMD I, S. 142-211, ediert.

Im übrigen fehlt auch in den Handschriften des Gottesdienstmenäums beiden Oden das Theotokion.[95]

Und auch im Kanon für den hl. Timon (30.11.), im Festtagsmenäum auf einheitlich zwei Tropare und das Theotokion pro Ode gekürzt, ist in der 9. Ode statt des dritten Tropars für den Heiligen wohl versehentlich das Theotokion getilgt worden.[96]

In der Handschrift für die erste Hälfte des Kirchenjahres finden wir als einzigen Hymnus aus bulgarischem Erbe den Weihnachtskanon in der Bearbeitung von Konstantin von Preslav[97], der ostslavisch auch nur hier belegt ist. Ansonsten aber fehlen beiden Handschriften jegliche Spuren des ältesten Hymnenbestandes. Es handelt sich daher bei GIM Sin. 895 auf keinen Fall um eine Sammlung der frühesten slavischen Hymnen[98], auch wenn sie auf dem Einband im 18. Jahrhundert den Vermerk "Tropologion" erhielt.[99]

Als besonders archaische Vorstufen für das ostslavische Menäum gelten gemeinhin Hymnensammlungen, wie sie die Handschriften РГАДА ф. 381, № 98[100] oder auch № 131 überliefern, letztere – inzwischen als *Il'ina kniga* bekannt, wurde kürzlich von V. B. KRYS'KO ediert.[101] Beide Handschriften können wegen ihrer sehr begrenzten Anzahl an Akoluthien für den Jahreskreis nur in solchen Gemeinden als Liturgieformulare gedient haben, in denen ausschließlich an den höchsten kirchlichen Festtagen Gottesdienste zelebriert wurden. Wie bereits Sergej TEMČIN in seiner Arbeit über die Gottesdiensttypen ausführte, ist mit solchen sporadischen Gottesdiensten in kleinen Gemeinden an der Peripherie zu rechnen:

> "... богослужение проводилось не регулярно, а спорадически - не на все, а лишь на некоторые выходные и наиболее значительные празничные дни. Этот тип богослужения мог существовать ... в редконаселенных местах, препятствующих частым собраниям верующих, в периферийных сельских приходах."[102]

Dieter STERN hat vor einiger Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß die *Il'ina kniga* laut Schreibernotiz wohl tatsächlich für ein unbedeutendes Kirchspiel an der Peripherie des Fürstentums Novgorod zusammengestellt worden ist.[103]

---

[95] Vgl. GMD II, S. 352 u. 357; zur 8. Ode ist in der Synodalhandschrift am Rande von späterer Hand ein Theotokion hinzugefügt worden, vgl. S. 367.

[96] Vgl. D-30.44-45 in GMD IV.

[97] Zuerst erwähnt bei VEREŠČAGIN 1997; vgl. auch CHRISTIANS 2002a.

[98] So bei TRUNTE 2002, S. 72.

[99] Vgl. CK Nr. 176.

[100] CK Nr. 207; Die Handschrift, deren Anfang nicht erhalten ist, bietet auf 83 folia eine Akoluthienauswahl für den gesamten Jahreszyklus, angeordnet von Dezember bis November. Die dort belegten Hymnen sind in den Editionen GMD IV und GMF I-III berücksichtigt.

[101] KRYS'KO 2005.

[102] TEMČIN 1999, S. 192.

[103] STERN 2003, S. 247-249.

In beiden Handschriften ist eine ganze Reihe von frühen slavischen Hymnen bezeugt. So finden wir in der *Il'ina kniga* beispielsweise die frühen Hymnen für Demetrius von Thessaloniki, die alphabetischen Stichera zur Vorfeier von Christi Geburt und die Akoluthie für Konstantin Kyrill. Die bisher noch nicht edierte Handschrift РГАДА ф. 381, № 98 enthält vor allem die frühen slavischen Hymnen zu Epiphanias, sowie, allerdings unvollständig, die alphabetischen Stichera zu Christi Geburt. Als einziger Zeuge überliefert sie die Akoluthie zur Auffindung der Gebeine des Hl. Clemens.

Daneben bieten beide Codices aber auch zahlreiche Hymnen aus der Interlinearübersetzung des ostslavischen Gottesdienstmenäums. Für die Akoluthie zu Christi Geburt überliefern beide, um nur ein Beispiel zu nennen, die Interlinearübersetzung des Kanons von Kosmas von Majuma[104], RGADA 98 darüber hinaus auch die jüngere slavische Version des damaszenischen Weihnachtskanons statt der Fassung von Konstantin von Preslav.[105]

Somit repräsentieren sie nicht Vorstufen des zwölfbändigen Menäums, sondern Sammlungen, die aus einer Quelle mit frühen hymnischen Texten und aus dem bereits fertiggestellten Gottesdienstmenäum kompiliert wurden. Zu dieser Beurteilung kommt auch STERN, der in seinem Beitrag die von VEREŠČAGIN, KRYS'KO[106] und TRUNTE[107] postulierte Archaizität von *Il'ina kniga* widerlegt, und über diese Handschrift feststellt:

> "Wir haben es also mit einiger Gewißheit lediglich mit einem jungen Kompilationswerk zu tun, das sich aus verschiedenen, zugegebenermaßen auch archaischen Quellen speist. Man sollte schließlich nicht aus den Augen verlieren, daß bei allen, im übrigen nicht allzu zahlreichen Divergenzen zu den studitischen Gottesdienstmenäen, die z.T. bis zur Textgleichheit reichenden Übereinstimmungen zu denselben doch eine eindeutige Abhängigkeit der *Iljina kniga* von diesen zeigen. Eine umgekehrte Abhängigkeit der Gottesdienstmenäen von der *Iljina kniga* ist dabei aufgrund der qualitativen Beschaffenheit der textgleichen Akoluthien auszuschließen."[108]

11.

All diese Fakten sprechen dagegen, das ostslavische zwölfbändige Menäum als Produkt der Kompilation aus frühen slavischen Hymnensammlungen zu sehen. Vieles deutet darauf hin, daß die Erfordernisse der Klostergründungen im ostslavischen Bereich zu einem Neuansatz in der Übertragung byzantinischer Liturgietexte ins Slavische geführt haben, bei dem das für den Klostergebrauch vorgesehene Menäum für jeden Tag des Jahreszyklus neu aus dem Griechischen übersetzt wurde. Dieser Neuansatz wurde notwendig, weil hier

---

[104] Für RGADA 98 vgl. GMD IV, S. 124-154; für *Il'ina kniga* vgl. KRYS'KO 2005, S. 380-394.
[105] Vgl. GMD IV, S. 155-196.
[106] VEREŠČAGIN / KRYS'KO 1999, VEREŠČAGIN 2003.
[107] TRUNTE 2002, S. 60-68.
[108] STERN 2003, S. 251.

zum ersten mal auch die vielen Akoluthien für weniger bedeutende Festtage in slavischer Sprache erforderlich waren. Er orientiert sich an dem zwölfbändigen Menäum, das sich im byzantinischen Klosterleben gerade erst etabliert hatte.

Dabei wurde mit der Idee, sich von der strengen Orientierung an der byzantischen Melodie zu lösen und sie mit Hilfe von Tonwiederholungen beliebig strecken zu können, überhaupt erst die Vorraussetzung dafür geschaffen, um solche gesungenen Texte wortgetreu übersetzen zu können.

In der Übersetzungstechnik ist ein einheitliches Konzept zu erkennen, dem offensichtlich ein Team von Übersetzern grundsätzlich gefolgt ist. Auch wenn man hier und da durchaus individuelle Vorlieben spürt, läßt sich vor allem die Festigung und Weiterentwicklung dieses Konzepts im Laufe der Arbeit an den zwölf Monatsbänden verfolgen.

Spuren der interlinearen Hymnenübersetzung sind auch in südslavischen Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts zu finden. Häufig wird darin ein Indiz dafür gesehen, daß diese Hymnen bereits vor der Entstehung des ostslavischen Menäums im südslavischen Raum übersetzt und bei dessen Kompilation aus südslavischen Vorlagen aufgenommen wurden. Dabei wird die in den späten südslavischen Handschriften überlieferte Gestalt als die dem Original nähere angesehen, die in den frühen ostslavischen Handschriften gebotene Form als redigierte Version.[109] Außer acht gelassen wird dabei die ebenso plausible Möglichkeit, daß nach der Wiederzulassung des Slavischen als Liturgiesprache und vor allem nach der im 13. Jahrhundert erfolgten Slavisierung der Klosterliturgie auch im südslavischen Bereich ostslavische Handschriften des Menäums als Quellen zur Vervollständigung der Klosterbücher gedient haben.[110]

Bereits SPERANSKIJ beschreibt einen solchen Einfluß der Rus' auf das südslavische Schrifttum.[111] Nicht anders ist das Auftauchen der Akoluthie für Boris und Gleb in südslavischen Menäen zu erklären. SPERANSKIJ weist nach, daß sie in südslavischen Handschriften in der gekürzten Version belegt ist, die das Julimenäum überliefert, und somit vermutlich über eine Handschrift des Menäums in den Süden gelangt ist.[112]

Eine vollständige Übersicht über die in ostslavischen und in südslavischen Menäen-Handschriften gleichermaßen überlieferten Hymnen, die für eine befriedigende Klärung dieser Frage dringend erforderlich wäre, fehlt bisher. Ein detaillierter Vergleich des gesamten Hymnenbestandes in ost- und süd-

---

[109] Vgl. etwa JOVČEVA 2003, S. 70.

[110] Eine Wanderung ostslavischer Menäen-Handschriften auf den Balkan während des 12.-13. Jahrhunderts hält auch TEMČIN für evident. Die große Anzahl von südslavischen Menäenhandschriften mit Spuren ostslavischer Überlieferung wertet er als Indiz für ein Defizit oder sogar das völlige Fehlen des vollständigen Menäums auf dem Balkan vor dieser Zeit: TEMČIN 2004b, S. 76–77.

[111] SPERANSKIJ 1960.

[112] SPERANSKIJ 1960, S. 15-16; zur Akoluthie vgl. auch SUBOTIN-GOLUBOVIĆ 1992.

slavischen Handschriften ist ein dringliches Desiderat. Vorher sollte die Möglichkeit nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß vielleicht doch die wörtliche, manchmal allzu mechanische und dadurch fehlerträchtige Übersetzung der byzantinischen Menäentexte, die das ostslavische Menäum überliefert, als primäres Stadium anzusehen ist und die in den späteren südslavischen Handschriften belegten Abweichungen als Korrekturen oder Transmissionsfehler.

РЕЗЮМЕ

В данном докладе предлагается новая модель генезиса восточнославянской служебной минеи и приводятся аргументы, подтверждающие тот факт, что восточнославянская служебная минея была переведена по списку полной греческой минеи специально для монастырского богослужения на Руси.

Эта книга, которая и в Византии была не так давно введенна в обиход монастырского богослужения, являлась новшеством для славянской литургии. В представленных в ней песнопениях прослеживается единообразие в технике перевода с греческого. В отличие от созданных ранее в Болгарии гимнов, в данной адаптации на передний план выступал дословный перевод текста, на который затем накладывалась музыка византийского гимна, что показывают знаки повторения тона (стопицы).

Тот факт, что песнопения, представленные в годовом цикле несколько раз, всякий раз переводились заново, позволяет сделать вывод, что восточнославянская служебная минея не была скомпилирована, как это принято полагать, а постепенно, текст за текстом, переводилась с византийского оригинала. Лишь некоторые песнопения – гимны Кириллу и Мефодию и святым западной, итало-греческой традиции – были внесены в новую минею из древних гимнографических сборников, поскольку они не могли находиться в греческом оригинале. Однако, отсутствует само ядро староболгарской гимнографии – песнопения на праздники в честь Христа и Богородицы.

Далее показывается, что ни восточнославянские полугодовые праздничные минеи, ни до сих пор считающиеся особенно архаичными гимнографические сборники годового цикла, не могут быть рассмотрены как преддверие полной минеи, а являются более поздними компиляциями.

Наличие и в южнославянских минейных рукописях XIII-XIV вв. такого подстрочного перевода гимнов с греческого как в восточнославянской минее, автор считает признаком того, что после восстановления славянского языка как языка литургии и окончательной славянизации монастырского богослужения, источником для дополнения монастырских книг служили также восточнославянские минейные рукописи.

LITERATUR

AHG: J. SCHIRÒ (Hrsg.), *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris,* Bde. I-XIII. Rom 1966-1983.

AMMANN 1955: A. M. AMMANN, *Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Oststawen.* Heft 1: Die oststawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche (988-1459) (= Das östliche Christentum, NF, Heft 13), Würzburg 1955.

CHRISTIANS 2001: DAGMAR CHRISTIANS, *Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember, slavisch - griechisch - deutsch.* Nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts. Mit einem Glossar griechisch - slavisch. (Abhandlungen der Nordrh.-Westf. Akad. der Wiss., Bd. 107. Patristica Slavica, Bd. 8), Wiesbaden 2001.

– 2002a: Von der Nachahmung der Form zur wortgetreuen Wiedergabe des Inhalts. Übersetzungsprinzipien in der altslavischen Menäentradition, in: B. SYMANZIK, G. BIRKFELLNER, A. SPROEDE (Hrsgg.), *Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik,* (= Studien zur Slavistik Bd. 1) Hamburg 2002, S. 41-55.

– 2002b: Altbulgarische Hymnen in der ostslavischen Menäentradition, in: H. ROTHE (Hrg.), *Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen* (=Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik Bd. 43), München 2002, S. 77-91.

– 2004a: Д. КРИСТИАНС, Канон Евфимию Великому в традиции восточнославянских миней, in: P. ŽIGO, Ľ. MATEJKO (ed.), *BraSlav 2. Zborník z medzinárodnej slavistickej konferencie, konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 13. a 14. novembra 2003.* Bratislava 2004, S. 18-28.

– 2004b: Theotokia in altbulgarischen Hymnen. In: *Palaeobulgarica* 1/2004, S. 79-93.

– 2006: Zur Dreifachübersetzung des Kanons für Methodius von Patara. In: *Iter philologicum.* Festschrift für Helmut Keipert zum 65. Geburtstag, hrg. von D. BUNČIĆ u. N. TRUNTE (= Die Welt der Slaven, Sammelbände / Sborniki, Bd. 28), München 2006, S. 183-196.

CLARK 1952: KENNETH W. CLARK, *Checklist of Manuscripts in St. Catherines's Monastery, Mount Sinai,* microfilmed for the Library of Congress, 1950, Washington 1952.

– 1953: *Checklist of Manuscripts in the Libraries of the Greek and Armenian Patriarchates in Jeruslaem,* microfilmed for the Library of Congress, 1949-1950, Washington 1953.

DENISOV 1908: Л. И. ДЕНИСОВ, *Православные монастыри россиской империи. Полный список ... мужскихъ и женскихъ монастырей,* Москва 1908.

GARDTHAUSEN 1886: V. GARDTHAUSEN, *Catalogus Codicum Graecorum Sinaiticorum,* Oxonii 1886.

GMD I: *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. Nach slavischen Hss. der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts.* Teil 1: 1. bis 8. Dezember. Besorgt und komm. von D. CHRISTIANS, A.G. KRAVECKIJ, L.P. MEDVEDEVA, H. ROTHE, N. TRUNTE u. E.M. VEREŠČAGIN, hrsg. von H. ROTHE u. E.M. VEREŠČAGIN (Abhandlungen der Nordrh.-Westf. Akad. der Wiss., Bd. 98 = Patristica Slavica Bd. 2), Opladen 1996.

GMD II: *Gottesdienstmenäum ... Dezember.* Teil 2: 9. – 19. Dezember. Besorgt u. komm. von D. CHRISTIANS u. N. TRUNTE, hrsg. von H. ROTHE u. E. M. VEREŠČAGIN, (Abhandlungen... Bd. 99. Patristica Slavica Bd. 3) Opladen 1997.

GMD III: *Gottesdienstmenäum ... Dezember.* Teil 3: 20. bis 24. Dezember einschließlich der Sonntage vor Christi Geburt. Besorgt u. komm. von D. CHRISTIANS, D.

STERN u. A. WÖHLER, hrsg. von H. ROTHE, (Abhandlungen ... Bd. 105 = Patristica Slavica Bd. 6) Opladen/Wiesbaden 1999.

GMD IV: *Gottesdienstmenäum ... Dezember.* Teil 4: 25. – 31. Dezember einschließlich des Sonntags nach Christi Geburt, besorgt v. E.M. VEREŠČAGIN, A.G. KRAVECKIJ u. O.A. KRAŠENINNIKOVA. Mit einem Nachtrag gr. Vorlagen f. Hymnen aus den Bänden I-III, zusammengestellt von D. CHRISTIANS, hrsg. von H. ROTHE u. E.M. VEREŠČAGIN, (Abhandlungen Bd. 114 = Patr. Sl. Bd. 14) Paderborn 2006.

GMF I: *Gottesdienstmenäum für den Monat Februar.* Auf der Grundlage der Handschrift Sin. 164 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Historisch-kritische Edition. Teil 1: 1. – 9. Februar. Besorgt und komm. von D. CHRISTIANS, V. S. TOMELLERI, D. STERN und A. WÖHLER, hrsg. von H. ROTHE (Abhandlungen ... Bd. 109 = Patristica Slavica Bd. 10), Paderborn 2003

GMF II: *Gottesdienstmenäum ... Februar* Teil 2: 10. – 19. Februar. Besorgt u. komm. v. D. CHRISTIANS, T. CHRONZ, A. LUDDEN u. V. S. TOMELLERI, hrsg. v. H. ROTHE (Abhandlungen ... Bd. 113 = Patristica Slavica Bd. 13), Paderborn 2006.

GMF III: *Gottesdienstmenäum ... Februar.* Teil 3: 20. – 29. Februar. Besorgt u. komm. von D. CHRISTIANS, T. CHRONZ, K. SMYKA und V. S. TOMELLERI, hrsg. von H. ROTHE (in Vorbereitung).

GVACHARIA 1978: გვახარია, ვაჟა, მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, X საუკუნე, წიგნი II, თბილისი 1978.

HANNICK 1988: CHRISTIAN HANNICK, Das musikalische Leben in der Frühzeit Bulgariens. Auf Grund literarischer Quellen des frühslavischen Schrifttums, in: *Byzantinoslavica* Bd. 49/1988, 1, S. 23–37.

– 1989: Das Hirmologion in der Übersetzung des Methodios, in: *Международен симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий.* Том 1, Sofia 1989, S. 109-117.

– 1999: Tropologion, in: *Lexikon des Mittelalters,* Bd. VIII. Studienausgabe, Stuttgart / Weimar 1999, S. 1045.

HÖSCH 1971: E. HÖSCH, Griechischkenntnisse im alten Rußland, in: *Serta Slavica. In memoriam Alosii Schmaus,* hrsg. von R. TROFENIK, München 1971, S. 250–260.

HUSMANN 1975: HEINRICH HUSMANN, *Ein syro-melkitisches Tropologion mit altbyzantinischer Notation. Sinai syr. 261.* Wiesbaden 1975.

JAGIĆ 1886: В. Ягичъ, *Служебныя минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь въ церковнославянскомъ переводѣ по русскимъ рукописямъ 1095-1097 г.* СПб. 1886.

JOVČEVA 2002a: Мария Йовчева, Новооткрито химнографско произведение на Климент Охридски и проблемът за западните памети в старобългарския календар, in: *Средновековна християнска европа: изток и запад. Ценности, традиции, общуване,* Sofia 2002, S. 382-393 (Edition S. 390-393).

– 2002b: Старобългарската служба за св. Аполинарий Равенски от Климент Охридски, in: *Palaeobulgarica* XXVI, 1 (2002), S. 17-32 (Ed. S. 28-32).

– 2003: Проблемы текстологического изучения древнейших памятников оригинальной славянской гимнографии, in: *La poesia liturgica slava antica.* XIII. Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana 15-21 Agosto 2003). Relazioni a cura di K. STANTCHEV e M. YOVCHEVA. Roma / Sofia 2003, S. 56-78.

– 2005: Акростихът в старобългарския канон за св. Троица като свидетел за произхода на творбата, in: *Црквене студије,* Годишњак Центра за црквене студије, Год. II, број 2, Ниш 2005, S. 299–312.

KOŽUCHAROV 2004: Стефан Кожухаров, *Проблеми на старобългарската поэзия,* том 1, ред. А. Минчева, С. Николова, Г. Попов, София 2004.

KRIVKO 2004: РОМАН Н. КРИВКО, Славянская гимнография IX–XII вв. в исследованиях и изданиях 1985–2004 гг., in: *Wiener Slavistisches Jahrbuch,* Bd. 50/2004, S. 203–233.

– 2006: Язык и текст древнейших славянских миней за август, in: *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit.* Beiträge einer internationalenTagung, Bonn, 7. –10. Juni 2005, hrsg. v. H. ROTHE u. D. CHRISTIANS, Paderborn 2006, S. 236–270.

KRYS'KO 2005: В. Б. КРЫСЬКО, *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131.* Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели, Москва 2005.

MATEJKO 2004: ĽUBOR MATEJKO, *Život stredovekého textu (O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu)*, Bratislava 2004.

MÉTRÉVÉLI / TCHANKIEVA / KHEVSOURIANI 1980: მეტრეველი, ელ. / ჭანკიევა, ც. / ხევსურიანი, ლ., უძველესი იადგარი, თბილისი 1980.

MIRČEVA 2001: БОЙКА МИРЧЕВА, *Канонът за Кирил и Методий и Службата за Кирил в славянската книжнина.* В. Търново 2001.

MOMINA 1990: M. A. MOMINA, Zum Problem der Korrektur slavischer gottesdienstlicher hymnographischer Bücher in der Rus' des 11. Jahrhunderts, in: *ZfslPh* Bd. L, 1990, S. 16–49.

– 1992: Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI. в., in: *Труды отдела древнерусской литературы* 45 (1992), 200–219.

MUR'JANOV 2001: М. Ф. МУРЬЯНОВ, Равеннская тема в письменности Киевской Руси, in: *Palaeoslavica* IX/2001, S. 72–82.

– 2003: *Гимнография Киевской Руси.* (Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси), отв. ред. М. Н. ГРОМОВ, Т. А. ИСАЧЕНКО, Москва 2003.

PENTKOVSKIJ 2001: А. М. ПЕНТКОВСКИЙ, *Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001.

– 2004: Византийское богослужение, in: *Православная энциклопедия*, Москва 2004, т. VIII (Вероучение - Владимиро-Суздальская эпархия), 380-388.

PODSKALSKY 1982: GERHARD PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982.

– 2000: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1469*, München 2000.

Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России, Москва 2000.

POPOV 1997: ГЕОРГИ ПОПОВ, Новооткрит канон на Константин Преславски с тайнописно поетичко послание, in: *Palaeobulgarica* XXI (1997), 4, 3-17.

– 1998: Канон за Рождество Христово от Константин Преславски, in: *Palaeobulgarica* XXII (1998), 4, S. 3–26.

– 2003: Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия, in: *La poesia liturgica slava antica.* XIII. Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana 15-21 Agosto 2003). Relazioni a cura di K. STANTCHEV e M. YOVCHEVA. Roma / Sofia 2003, S. 30–55.

СК: Л.П. ЖУКОВСКАЯ / Н.Б. ТИХОМИРОВ / Н.Б. ШЕЛАМАНОВА, *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI-XIII вв.*, Moskau 1984.

SLAVOVA 1989: ТАТЬЯНА СЛАВОВА, Преславска редакция на кирило-методиевия старобългарски евангелски превод, in: *Кирило-Методиевски студии,* кн. 6, София 1989, S. 15–129.

SMOLITSCH 1953: IGOR SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917*, Würzburg 1953.

SPERANSKIJ 1960: М.Н. СПЕРАНСКИЙ, К истории взаимоотношений русской и южнославянских литератур (Русские памятники письменности на юге славянства), in: М.Н. СПЕРАНСКИЙ, *Из истории русско-славянских литературных связей*. Сборник статьей. Москва 1960, S. 7–54.

STANČEV/ JOVČEVA 2003: *La poesia liturgica slava antica.* XIII. Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana 15-21 Agosto 2003). Relazioni a cura di K. STANTCHEV e M. YOVCHEVA.. Roma / Sofia 2003

STANČEV / POPOV 1988: КРАСИМИР СТАНЧЕВ, ГЕОРГИ ПОПОВ, *Климент Охридски. Живот и творчество,* София 1988.

STERN 2002: DIETER STERN, Variation in Mehrfachübersetzungen von Theotokia in altrussischen Gottesdienstmenäen, in: B. SYMANZIK, G. BIRKFELLNER, A. SPROEDE (Hrsgg.), *Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik*, (= Studien zur Slavistik Bd. 1) Hamburg 2002, S. 167–184.

– 2003: Wo und was war **Imovologa?* Anmerkungen zur Iljina kniga und zur Birkenrindeninschrift 531, in: *Palaeoslavica* XI/2003, S. 246–254.

– 2004: Новгородские апрельские минеи: Чем апрель отличается от остальных месяцев, in: P. ŽIGO, Ľ. MATEJKO (ed.), *BraSlav 2. Zborník z medzinárodnej slavistickej konferencie, konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 13. a 14. novembra 2003.* Bratislava 2004, S. 73–92.

– 2006: Der heilige Erasmus in der slavischen und byzantinischen Hymnographie. in: *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit.* Beiträge einer internationalen Tagung, Bonn, 7.-10. Juni 2005, hrsg. von H. ROTHE und D. CHRISTIANS, Paderborn 2006, S. 352–381.

SUBOTIN-GOLUBOVIĆ 1992: ТАТЈАНА СУБОТИН-ГОЛУБОВИЋ, Фрагменти службе св. Борису и Глебу у рукопису бр. 32 збирке манастира Дечана, in: *Јужнословенски филолог* 48, S. 123–134.

TAFT 1991: ROBERT TAFT, Menaion, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium.* Volume 2, New York / Oxford 1991, S. 1388.

TEMČIN 1999: СЕРГЕЙ Ю. ТЕМЧИН, Типы православного славянского богослужения в XI-XIII веках в связи со структурными разновидностями служебного Евангелия и иных литургических книг, in: *Slavia* 68 (1999), 191–211.

– 2004a: Этапы становления славянской гимнографии (863 – около 1097 года), I, in: *Славяноведение* № 2, 2004, 18–55.

– 2004b: Этапы становления славянской гимнографии (863 – около 1097 года), II, in: *Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем.* Вып. 11, Moskau 2004, S. 53–93.

– 2006a: О греческом происхождении древнейшей службы Кириллу Философу, in: *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit.* Beiträge einer internationalen Tagung, Bonn, 7. – 10. Juni 2005, hrsg. von H. ROTHE und D. CHRISTIANS, Paderborn 2006, S. 328-339.

– 2006b: О переводном характере древнейшей службы Кириллу Философу (im Druck).

TONČEVA 1988: E. TONČEVA, Keramikplatte aus Preslav mit Prokeimena-Repertoire aus dem 9./10. Jh. als altbulgarisches Musikdenkmal, in: K. TROST et al. (ed.), *Symposium Methodianum:* Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. –24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method, Neuried 1988, S. 315–340.

TRUNTE 2002: NIKOLAOS TRUNTE, ΑΣΑΤΕ ΤΩ ΚΥΡΙΩ ΑΣΜΑ ΚΑΙΝΟΝ. Vor- und Frühgeschichte der slavischen Hymnographie, in: H. ROTHE (Hrg.), *Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen* (Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik Bd. 43), München 2002, S. 27–76.

TURILOV 2000: А. А. ТУРИЛОВ, После Климента и Наума (Славянская письменность на территории Охридской архиепископии в X - первой половине XIII в.), in: ФЛОРЯ, Б. Н. / ТУРИЛОВ, А. А. / ИВАНОВ, С. А., *Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия*, СПб. 2000, S. 83–162.

UCHANOVA 2006: Е.В. УХАНОВА, Древнерусские списки Студийского устава и проблема богослужения Древней Руси XI – XIII вв., in: *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit.* Beiträge einer internationalen Tagung, Bonn, 7. – 10. Juni 2005, hrsg. von H. ROTHE u. D. CHRISTIANS, Paderborn 2006, S. 74-104.

VASILIK 1996: В. В. ВАСИЛИК, Новые материалы по истории канона и палестинской гимнографии, in: Д. Е. АФИНОГЕНОВ / А. В. МУРАВЬЕВ (ред.), *Традиция и наследие християнского востока.* Материалы международной конференции, Москва 1996, S. 180–208.

– 1997: Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии, in: *Byzantinoslavica* LVIII, 1997, S. 311–337.

VEREŠČAGIN 1993: Е. М. ВЕРЕЩАГИН, Вновь найденное богослужебное последование обретению мощей Климента Римского – возможное поэтическое произведение Кирилла Философа, in: *Служебная минея за января в церковнославянском переводе по русским рукописям XII-XIII вв.*, hrsg. von H. ROTHE und E. M. VEREŠČAGIN (= Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. B: Editionen), Köln / Wien / Weimar 1993.

– 1997: Особый парафраз канона на Рождество Христово в Декабрьской служебной минее конца XII – начала XIII вв, (Публикация источника), in: *Palaeobulgarica* XXI (1997) 4, S. 18–36.

– 1999: Дальнейшие исследования Рождественского парафрастического канона Константина Преславского с иным прочтением концовки его акростиха, in: *Palaeobulgarica* XXI, 1999, No. 4, S. 25-40.

– 2003: Наблюдения над языком и текстом архаичного источника - Ильиной книги: анализ тропарей IX-й песни Канона Димитрию Солунскому, in: *Вопросы языкознания* 2003, No. 1, S. 119–147.

VEREŠČAGIN / KRYS'KO 1999: Е. М. ВЕРЕЩАГИН / В. Б. КРЫСЬКО, Наблюдения над языком и текстом архаичного богослужебного источника – Ильиной книги, in: *Вопросы языкознания* 1999/2, S. 3–26.

WELLESZ 1961: E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography,* 2nd edition, revised and enlarged, Oxford 1961.

WEYH 1908: W. WEYH, Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung, in: *Byzantinische Zeitschrift* Bd. 17/1908, S. 1–68.

TON UND WORT IN SLAVISCHEN LITURGISCHEN HYMNEN

Christian Hannick
Würzburg

1. Stand der Forschung

Es ist das unbestrittene Verdienst des Gründers der *Monumenta Musicae Byzantinae*, des dänischen klassischen Philologen Carsten HØEG (1896-1961), als erster auf die Bedeutung der altslavischen Denkmäler für die Erforschung der byzantinischen Kirchenmusik hingewiesen zu haben. Am 14. Januar 1953 hielt HØEG vor der British Academy einen programmatischen Vortrag über die älteste slavische Tradition der byzantinischen Musik[1], in welchem er sich auf die russische Forschung sowohl vor der Revolution (z. B. ST. SMOLENSKIJ) als auch in der Sovetzeit (z. B. M. BRAŽNIKOV) sowie auf den ein Jahr zuvor veröffentlichten ersten Band der Novgoroder Hirmologien-Fragmente durch KOSCHMIEDER[2] und auf das sich damals noch im Druck befindliche Buch von PALIKAROVA VERDEIL in den *Monumenta Musicae Byzantinae*[3] berief.

Raina PALIKAROVA VERDEIL (1904-1960), eine bulgarische Musikologin, die durch ihre Doktordissertation an der Sorbonne im Januar 1948 als ausgezeichnete Kennerin der slavischen Tradition der byzantinischen Kirchenmusik und der entsprechenden handschriftlichen Quellen hervorgetreten war, konnte noch den Druck ihrer Arbeit und die darauf erfolgenden äußerst positiven Reaktionen erleben, nachdem sie 1948, 1949 und 1950 drei Aufsätze zum selben Thema veröffentlicht hatte.[4] Ihr vorzeitiger Tod unterbrach jäh die vielversprechenden Ansätze. In Paris hatte sie bei dem französischen Musikologen André PIRRO (1869-1943) studiert, der sich vorwiegend mit der Orgelmusik der deutschen Schule des 17.-18. Jh. beschäftigte.[5]

---

[1] C. HØEG, The Oldest Slavonic Tradition Of Byzantine Music. *Proceedings Of The British Academy* 39 (1953) 37-66.

[2] E. KOSCHMIEDER, *Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente.* (Abh. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Kl. NF 35). München 1952.

[3] R. PALIKAROVA VERDEIL, *La musique byzantine chez les Bulgares et les Russes (du IXe au XIVe siècle).* (MMB Subs. 3). Kopenhagen - Boston 1953.

[4] Vgl. Bio-Bibliographie im Artikel von L. BRASHOVANOVA, in: *The New Grove Dictionary Of Music And Musicians* XIV. London 1980, 138.

[5] Vgl. G. B. SHARP, in: *The New Grove* XIV. London 1980, 768.

Auf das Werk von PALIKAROVA VERDEIL wurde HØEG durch den amerikanischen Byzantinisten Thomas WHITTEMORE aufmerksam gemacht.[6] Das Buch der ansonsten kaum bekannten bulgarischen Musikhistorikerin erfuhr zwei sehr ausführliche Rezensionen in namhaften deutschen Zeitschriften[7] und blieb bis in die sechziger Jahre der beste Wegweiser auf dem Gebiet der byzantino-slavischen musikalischen Beziehungen im Mittelalter.

Während PALIKAROVA VERDEIL v. a. musikhistorische Betrachtungen anstellte und die Eigenzüge der Entwicklung im russischen Gesang und in der russischen musikalischen Notation hervorhob, indem sie bei den musikalischen Beispielen nur neumatische Zusammenstellungen ohne Versuch einer Transkription bot, ging HØEG 1953 bereits weiter. Er unternahm eine Untersuchung des melodischen Wertes der ein Jahr zuvor von KOSCHMIEDER edierten Novgoroder Hirmologien-Fragmente anhand eines Vergleichs mit drei Zeugen der byzantinischen Tradition, Athous Iberon 470, Paris Coislin 220 und Athous Lavra B 32.[8] KOSCHMIEDER hatte seinerzeit neben den neumierten altrussischen Fragmenten aus dem Ende des 12. Jh.[9] des Neumenbild des griechischen Hirmologion Paris Coislin 220 aus dem Anfang des 12. Jh.[10] bzw. aus dem 11.-12. Jh., eines Zeugnisses der adiastematischen sog. Coislin-Notation, geboten und eine Transkription der slavischen Version samt Neumenbild nach dem späteren Cod. Msc. slav. 5 der Universitätsbibliothek von Breslau/ Wrocław aus dem 16.-17. Jh. unternommen. HØEG, der 1955 in einer dänisch geschriebenen kleinen Monographie eine erste Synthese über Musik und Dichtung im byzantinischen Christentum vorlegte[11], blieb, anders als KOSCHMIEDER, bei seinen Untersuchungen in der Publikation der British Academy im chronologischen Rahmen des 10.-12. Jh.: neben den altslavischen Novgoroder Fragmenten des 12. Jh. zog er Athous Iberon 470, ein Hirmologion mittelbyzantinischer Notation, von dem er im Jahre 1938 in den MMB (Series princ. 2) eine Faksimile-Edition besorgt hatte, sowie Paris Coislin 220 und Athous Lavra B 32 heran. Athous Iberon 470 stellt die älteste Musikhandschrift in der überreichen Sammlung dieses athonitischen Klosters dar und stammt aus der zweiten Hälfte des 12. Jh.[12] bzw. aus der Zeit um 1150.[13] Athous Lavra B 32 steht bereits seit mehr als 100 Jahren im Blickfeld

---

[6] Note de la rédaction, in: PALIKAROVA VERDEIL, La musique byzantine, S. V.

[7] E. KOSCHMIEDER, in: *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954) 506-510; F. V. LILIENFELD, in: *Zeitschrift für Slawistik* 2(1957) 305-313.

[8] Vgl. z. B. HØEG, The Oldest Slavonic Tradition 48-49.

[9] Zur Datierung und Herkunft dieser Texte vgl. CH. HANNICK, Aux origines de la version slave de l'Hirmologion, in: *Fundamental Problems Of Early Slavic Music And Poetry*, hg. CH. HANNICK (MMB Subs. 6). Kopenhagen 1978, 7 sowie O. A. KNJAZEVSKAJA ET ALIAE, *Katalog slavjano-russkich rukopisnych knig XI-XIV vv., chranjaščichsja v CGADA SSSR*, čast' I. Moskau 1988, 57-61 (Nr. 13, 14).

[10] C. FLOROS, *Universale Neumenkunde* I. Kassel 1970, 65 f.

[11] C. HØEG, *Musik og digtning i byzantinsk kristendom*. Kopenhagen 1955.

[12] GR. TH. STATHES, Τὰ χειρόγραφα βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἅγιον Ὄρος III. Athen 1993, 625-631.

[13] FLOROS, *Universale Neumenkunde* I 66.

der musikologischen Forschung[14] und stellt ein Hirmologion in der paläobyzantinischen sog. Chartres-Notation aus der zweiten Hälfte des 10. Jh. dar.[15]

Wie aus den Forschungen von Oliver STRUNK, dem Direktor der *MMB* von 1961 bis 1971[16], ersichtlich, herrschte um die Mitte des 20. Jh. noch Unstimmigkeit über die Entwicklungsstufen der byzantinischen Musik und ihrer Notation, umso mehr als damals das altslavische Material erstmalig - in einem für damalige Vorstellungen genügenden Ausmaß - in Betracht gezogen wurde.[17] Abgesehen von der Fita-Notation, die im byzantinischen Bereich keine entscheidende Rollte spielt und in slavischen Denkmälern nur sporadisch auftaucht[18], kommt für unsere Thematik „Ton und Wort in slavischen liturgischen Hymnen" den Typen der paläobyzantinischen und der mittelbyzantinischen Notation große Bedeutung zu, um so mehr, als die Chronologie der Anwendung dieser Notationen in slavischen Denkmälern nicht dem byzantinischen Rahmen entspricht.

Die Gründe für die Verschiebung des chronologischen Rahmens im slavischen Bereich dürften allmählich bekannt sein: es ging um die Verwendung einer Notation, die genügend Freiraum für die Adaption von griechischen Gesängen im Slavischen bot; je undifferenzierter die Notation griechischer Herkunft bei der Wiedergabe in slavischer Übersetzung war, desto besser, da damit Schwierigkeiten, die sich aus den Regeln der Isosyllabie und der Homotonie ergaben, in der Praxis überwunden werden konnten.

Nach der neueren Klassifikation der paläobyzantinischen Notationstypen, die seit den bahnbrechenden Forschungen von O. STRUNK feststehen und frühere Versuche überwunden haben, gelten noch zwei Typen, die freilich genügend Raum für Untergruppierungen zulassen: die Chartres-Notation und die Coislin-Notation, so genannt nach zwei Handschriften, die in der Forschung sehr früh bekannt wurden, da sie in Frankreich aufbewahrt sind resp. infolge des Zweiten Weltkriegs waren. Die Chartres-Notation blieb bei den Slaven - außer im Bereich des Kontakarion als Element der sogenannten *Kondakarnaja notacija* - unbekannt, zumal sie im griechischen Bereich bereits ab ca. 1050 durch die Coislin-Notation verdrängt wurde, d. h. vor dem Beginn der musikalischen Überlieferung im slavischen Bereich. Um 1150 wird die adiastematische Coislin-Notation allmählich durch die mittelbyzantinische diastematische Notation abgelöst. Letztere fand in den slavischen liturgischen Büchern keine Anwendung. Durch einen Zufall der handschriftlichen Über-

---

[14] O. STRUNK, *Specimina notationum antiquiorum* (MMB Ser. princ. VII. Pars Suppl.). Kopenhagen 1966, 4 f.

[15] FLOROS, *Universale Neumenkunde* I 63.

[16] Vgl. K. LEVY, in: *The New Grove* XVIII. London 1980, 299-300.

[17] Vgl. STRUNK, *Specimina notationum antiquiorum*, Tabelle 1, S. 4-5.

[18] Vgl. dazu J. RAASTED, A Primitive Palaeobyzantine Musical Notation. *Classica et Mediaevalia* 23 (1962) 302-310; ST. KOŽUCHAROV, Paleografski problemi na Θ-notacija v srednobŭlgarskite rŭkopisi ot 12-13 vek, in: *Paléographie et diplomatique slaves*. Rapports et communications du séminaire de paléographie et diplomatique slaves, septembre 1979, Sofia. Sofia 1980, 228-246.

lieferung bedingt, stammt die letztdatierte Handschrift in der Coislin-Notation, Sin. gr. 754, und die erstdatierte Handschrift der mittelbyzantinischen Notation, Sinait. gr. 1218, aus demselben Jahr, nämlich 1177.[19]

Nach der Faksimile-Ausgabe des Sticherarium Chiliandaricum (Athous Hil. slav. 307) und des Hirmologium Chiliandaricum (Athous Hil. slav. 308) in den *MMB* mit Vorwort von Roman JAKOBSON im Jahr 1957[20] erfuhr die Erforschung der byzantino-slavischen musikalischen Beziehungen des Mittelalters einen neuen Aufschwung. Beide Handschriften, zu denen bald Ergänzungen bzw. Fragmente in anderen Bibliotheken entdeckt und hinzugefügt wurden, stammen aus dem Ende des 12. Jh. bzw. Anfang des 13. Jh.[21] In der Reihe *Subsidia* der *Monumenta Musicae Byzantinae* erschienen zwei diesen Denkmälern gewidmete Bände unter der gemeinsamen Überschrift *Studies On The Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica I-II*, zunächst die Dissertation des amerikanischen Musikologen serbischer Herkunft Miloš VELIMIROVIĆ[22], dann nach einer langen Zeitspanne der zunächst von R. JAKOBSON (1896-1982), dann von mir betreute Sammelband *Fundamental Problems Of Early Slavic Music And Poetry*. VELIMIROVIĆ bietet in der Beilage zu seiner Monographie umfangreiche neumatische Zusammensetzungen aus dem Bereich des Hirmologion, in welchen er an slavischem Material die Fragmente von Novgorod und von Hilandar heranzieht. Erstmalig werden hier griechische Hirmologia vom Sinai in mittelbyzantinischer Notation benutzt. Diese Tabellen, immerhin 75 Seiten, enthalten das bis jetzt umfangreichste Material für notationskundliche Studien aus dem Bereich des byzantino-slavischen Hirmologion.

Im Zuge seiner linguistischen und metrischen Forschungen schenkte der große Slavist russischer Herkunft Roman O. JAKOBSON[23] ab 1919 und verstärkt ab den sechziger Jahren des 20. Jh. den Denkmälern der altslavischen liturgischen Dichtung große Aufmerksamkeit und hielt am XII. Internationalen Byzantinistenkongress in Ohrid 1961 einen viel beachteten Vortrag[24], der als methodischer Stimulus, auch in der Generation seiner Schüler in Amerika, wirkte.[25] Bei JAKOBSON und seiner Schule spielen Fragen der

---

[19] STRUNK, *Specimina notationum antiquiorum* 8 ff.

[20] *Fragmenta chiliandarica palaeoslavica A, B* (MMB, Ser. princ. 5a, 5b). Kopenhagen 1957.

[21] *Svodnyj katalog slavjano-russkich rukopisnych knig, chranjaščichsja v SSSR, XI-XIII vv.* Moskau 1984, Nr. 133 (St. Petersburg BAN Dmitr. 44), 134 (St. Petersburg RNB Q.п. I. 39), 202 (Moskau RGB Grig. 37/M. 1719), 203 (St. Petersburg RNB Q.п. I. 75); D. BOGDANOVIĆ, *Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara*. Beograd 1978, 131; J. VASICA, J. VAJS, *Soupis staroslovanských rukopisů Národního Musea v Praze*. Prag 1957, 444 f. sowie der Beitrag von F. V. MAREŠ, in: *Fundamental Problems* 121-141 (Prag Národní Muzej I Dc 2/8).

[22] M. M. VELIMIROVIĆ, *Byzantine Elements In Early Slavic Chant* (MMB Subs, 4/a-b). Kopenhagen 1960.

[23] Vgl. über ihn R. ALEKSANDROVA, in: *Kirilo-Metodievska enciklopedija* IV. Sofia 2003, 581-586.

[24] R. JAKOBSON, The Slavic Response To Byzantine Poetry, in: *Actes du XIIe Congrès Intern. d'Études Byzantines I.* Beograd 1963, 249-267.

[25] Vgl. z. B. A. FILONOV GOVE, *The Slavic Akathistos Hymn. Poetic Elements Of The Byzantine Text And Its Old Church Slavonic Translation* (Slavistische Beiträge 224). München 1988.

Notation keine Rolle; der altslavische Text in seiner linguistischen, oft rekonstruierten Struktur, ist allein Gegenstand der Untersuchung. Dies trifft auch für die Arbeiten von JAKOBSON zum Kanon auf den hl. Demetrius zu[26], eine Komposition im 4. Ton, deren musikologischen und notationskundlichen Aspekten M. VELIMIROVIĆ eine gründliche und zukunftsweisende Studie widmete[27], die bis heute volle Gültigkeit besitzt.[28]

JAKOBSON und seine Schüler interpretierten, wahrscheinlich aus einem oberflächlichen Verständnis der griechischen Vorlage und ihrer metrisch-musikalischen Struktur heraus, das Gesetz der Isosyllabie im Slavischen viel zu eng und übersahen dabei, dass Isosyllabie und Homotonie ohne das obere Prinzip der *τονή* nur bedingt anwendbar sind[29], da es um gesungene Dichtung geht und nicht um metrische Schemata.

An einer kaum beachteten, aber für die weitere Forschung entscheidenden, von Ladislav MOKRÝ einberufenen Konferenz in Bratislava 1964 widmete Oliver STRUNK den zwei ältesten musikalischen slavischen Denkmälern aus dem Hilandar-Kloster eine knappe, jedoch wie immer substantielle Studie[30], in welcher er erstmalig eine musikalische Transkription eines Hymnus aus diesen Handschriften aus dem 12.-13. Jh. unter Heranziehung von Zeugen in der paläobyzantinischen Coislin-Notation, Patmos 55 und Esphigmenou 54, beide aus dem Anfang des 11. Jh.[31], bot. Dort vergleicht STRUNK notationskundlich gleiche Versionen eines Hirmos des 6. Tons (Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ) in der slavischen Überlieferung und im griechischen Original. Ein solcher Versuch wie dieser des großen Kenners des paläobyzantinischen Notationssystems wurde nach ihm nicht mehr unternommen, so dass man sich heute damit begnügt - nicht anders als KOSCHMIEDER vor fünfzig Jahren in der Pionierphase - altslavische oder paläobyzantinische neumierte Denkmäler anhand von späteren Überlieferungsstufen zu deuten, im Fall der altslavischen Texte auf der Grundlage der russischen Notation des späten 16. und Anfang

---

[26] R. JAKOBSON, Methodius' Canon To Demetrius Of Thessalonica And The Old Church Slavonic Hirmoi. *Sborník prací Filos. fakult. Brněnské Univ.*, ročník XIV, řada uměnovědná (F) č. 9. Brno 1965, 115-121.

[27] M. VELIMIROVIĆ, The Melodies Of The Ninth-Century Kanon For St. Demetrius, in: *Russian And Soviet Music*. Essays For Boris Schwarz (Russian Music Studies 11). Ann Arbor 1984, 9-34.

[28] Vgl. zuletzt Š. MARINČÁK, The Music Of The Early Slavic Canon For St. Demetrius. *Orientalia Christiana Periodica* 67 (2001) 21-37.

[29] Siehe dazu die sehr ausgewogenen, viel zu wenig beachteten Bemerkungen von A. KAMBYLIS in seiner Besprechung der Edition von P. MAAS - C. A. TRYPANIS, *Sancti Romani melodi cantica* (Oxford 1963) in: *Theologische Literaturzeitung* 92 (1967) 279-285, bes. 284. Vgl. auch H. EIDENEIER, *Von Rhapsodie zu Rap. Aspekte der griechischen Sprachgeschichte von Homer bis heute*. Tübingen 1999, 78.

[30] O. STRUNK, Zwei Chilandari Chorbücher, in: *Anfänge der slavischen Musik*. Bratislava 1966, 65-75; englische Fassung: Two Chilandari Choir Books, in: DERS., *Essays In Music In The Byzantine World*. New York 1977, 220-230. Eine erweiterte Fassung dieses Beitrags (s. Anm. 5 des erwähnten Beitrags) war für den *MMB*-Band von 1978, *Fundamental Problems Of Early Slavic Music And Poetry* vorgesehen, wurde jedoch vom Autor zurückgezogen.

[31] FLOROS, *Universale Neumenkunde* I 64.

des 17. Jh. Damit wird die Entwicklung über eine Zeitspanne von einem halben Jahrtausend stillschweigend ignoriert.

Auf diesem Hintergrund überrascht es kaum, dass in den jüngsten Publikationen zu den paläobyzantinischen Notationen[32], die auf Tagungen in Hernen in den Niederlanden zurückgehen (1992, 1996, 2001), der - wie mir scheint - bewährte Weg von Zusammensetzungen von Notationen in verschiedenen Stufen nicht mehr begangen wird.

2. Merkmale der altslavischen neumierten Denkmäler

Die bahnbrechenden Forschungen von Constantin FLOROS in seinem dreibändigen Werk *Universale Neumenkunde* (Kassel 1970)[33] haben viele Fragen aus dem Bereich des Neumeninventars der altslavischen Musikdenkmäler im Vergleich mit ihren byzantinischen Vorbildern geklärt. Dabei darf nicht übersehen werden, dass das dort herangezogene slavische Material sehr beschränkt blieb. FLOROS ging über die in Faksimile vorliegenden Hilandar-Handschriften (Sticherarium und Hirmologium) sowie die Novgoroder Hirmologien-Fragmente kaum hinaus. Er benutzte noch einige Abbildungen aus der *Semeiographie* von METALLOV[34], die wegen des lithographischen Verfahrens jedoch nicht in allen Details zuverlässig ist.

Bereits KOSCHMIEDER hatte 1955 ein Verzeichnis der in den Novgoroder Hirmologien-Fragmenten auftretenden Musikzeichen hergestellt und konnte rund 130 Zeichen und Zusammensetzungen feststellen, für die er in den *Azbuki* nach Bezeichnungen suchte.[35] Für das fragmentarische Hirmologion von Hilandar konnte ich ein Verzeichnis von 101 Zeichen und Kombinationen vorlegen[36], davon fehlen elf in den Novgoroder Fragmenten im Bereich der *Fity*.[37] Auf der anderen Seite fehlen im Hirmologion von Hilandar 39 Zeichen, die in den Novgoroder Fragmenten bezeugt sind. Damit ist die Frage der Verteilung

---

[32] *Palaeobyzantine Notations*. A Reconsideration Of The Source Material, hg. J. RAASTED, CH. TROELSGÅRD. Hernen 1995; *Palaeobyzantine Notations* II. Acta Of The Congress Held At Hernen Castle (The Netherlands) In October 1996, hg. CH. TROELSGÅRD, G. WOLFRAM. Hernen 1999; *Palaeobyzantine Notations* III. Acta Of The Congress Held At Hernen Castle, The Netherlands, In March 2001, hg. G. WOLFRAM (Eastern Christian Studies 4). Leuven 2004.

[33] Um die Benutzung des an Material überreichen Werks zu erleichtern, haben B. SCHARTAU und J. RAASTED, Indices To The Greek Examples In Constantin FLOROS, Universale Neumenkunde III, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin* 48 (1984) 104-130 zusammengestellt.

[34] Die Edition von 1912 liegt in einem Nachdruck vor: Erzpriester V. M. METALLOV, *Russische Semeiographie*. Zur Archäologie und Paläographie des Kirchengesangs. Paläographischer Atlas der altrussischen linienlosen Gesangsnotationen, hg. J. V. GARDNER (Sagners Slavistische Sammlung 7). München 1984 (siehe dazu meine Ergänzungen in: *Die Welt der Slaven* 33 [1988] 205-212).

[35] KOSCHMIEDER, *Novgoroder Hirmologien-Fragmente* II 66-68. Zu den Azbuki siehe die jüngste grundlegende Studie von D. S. ŠABALIN, *Pevčeskie azbuki Drevnej Rusi* <I>: Teksty, <II>: Perevody, issledovanija, kommentarii. Krasnodar 2003, 2004.

[36] HANNICK, Aux origines de la version slave 89-93.

[37] Zur späteren Phase der Entwicklung dieser mnemotechnischen Zeichen vg. M. BRAŽNIKOV, *Lica i fity znamennogo raspeva*. Leningrad 1984.

der Musikzeichen innerhalb des Systems der acht Kirchentöne aufgeworfen. Die Diskrepanz im Neumenrepertoire zwischen den dem gleichen Notationssystem angehörenden Novgoroder Fragmenten und dem nur zum Teil erhaltenen Hirmologion von Hilandar, beides Denkmäler aus dem 12.-13. Jh., beruht darauf, dass sie dem Inhalt nach nicht gänzlich gleich sind: die Novgoroder Fragmente decken sich am Anfang (Ton 1-3) zur Gänze mit dem Hirmologion von Hilandar, das bei der 5. Ode des 3. Tons abbricht, setzen aber wieder im 6. Ton an und enthalten das Repertoire bis zum Schluss des 8. Tons. Hier wäre ein Vergleich mit dem Grigorovič-Hirmologion (Moskau RGB Grig. 37/M. 1719) von Belang, das im Jahr 1845 aus dem Hilandar-Hirmologion herausgetrennt wurde und somit ursprünglich demselben Codex und demselben Repertoire angehörte.[38] Dieser Moskauer Teil aus der *Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka* ist aber bisher unediert und daher für ein Neumenverzeichnis schwer heranziehbar.

Bei einer Analyse des Neumeninventars im altslavischen Bereich stellt sich die Frage der Anordnung und der Klassifikation der Zeichen. FLOROS ging in seiner *Neumenkunde* richtigerweise von den griechischen Entsprechungen und von den Kopfneumen aus. KOSCHMIEDER und ich, die im Gegensatz zu FLOROS ein Gesamtverzeichnis unter Einschluss sämtlicher Zusammensetzungen erstellten, verfuhren - wenn auch verschieden im Endergebnis - ebenfalls nach dem Anordnungsprinzip gemäß den Kopfneumen. Lässt sich aber in jedem Fall bei Zusammensetzungen eindeutig das Hauptelement einer Neume feststellen? FLOROS unterscheidet in Bezug auf die Entstehung der slavischen Neumen im Verhältnis zu ihren griechischen Entsprechungen zwischen Zusammensetzungen und Stammfigur. Bei einem Neumenverzeichnis lässt sich eine solche Differenzierung nicht immer eindeutig durchführen, zum Beispiel bei Zusammensetzungen *Dyo apostrophoi* und *Bareia*.[39]

Die Frage des Neumeninventars und der Klassifikation betrifft das Thema unserer Überlegungen „Ton und Wort in den slavischen liturgischen Hymnen" aufs Engste. Bis auf selten auftretende Melismata - je nach Gattung der Hymnen - ist die Silbengrenze, also ein textliches Merkmal, gleichzeitig die rhythmische Grenze. Eine neumatische Zusammensetzung besitzt also einen eigenständigen rhythmischen Wert, der nicht ausschließlich aus der bloßen Addierung der einzelnen Elemente besteht. Daher erklärt sich die Bedeutung eines genauen Verständnisses des Neumenbildes und der Verteilung der Musikzeichen im Verhältnis zum Text, auch unter Berücksichtigung des Silbenwertes der reduzierten Vokale bis hin zum früh auftretenden Phänomen der Chomonie.[40]

---

[38] Cf. M. VELIMIROVIĆ, Grigorovič Hirmologion: Index And Concordances, in: *Fundamental Problems* 171-195; *Svodnyj katalog* Nr. 202; DJ. SP. RADOJIČIĆ, Grigorovičeva irmologija. *Južnoslovenski filolog* 22 (1957-58) 265-268.

[39] Nr. 31-38 in meinem Verzeichnis HANNICK, Aux origines de la version slave 91.

[40] Vgl. dazu CH. HANNICK, Die Chomonie innerhalb der Entwicklung der reduzierten Vokale im Russischen, in: *Bereiche der Slavistik* - Festschrift zu Ehren von Josip Hamm, hg. F. V. MAREŠ, B. MIĄZEK, K. STURM-SCHNABL. Wien 1975, 105-112; B. A. USPENSKIJ,

Innerhalb der Entwicklung der Notation des Kirchengesangs bei den Slaven fällt auf, dass die im byzantinischen Bereich ab dem 12. Jh. einsetzende Reform, die zur Diastematisierung geführt hat, bei den Slaven keine Nachahmung erfuhr. Erst an der Wende vom 16. zum 17. Jh. wurden in Russland zusätzliche Zeichen eingeführt, die die Tonverhältnisse innerhalb des Klangumfangs präzisieren, die aber von den Musikzeichen getrennt und unabhängig sind. Daher bleiben altslavische neumierte Handschriften bis etwa 1600 nicht ohne weiteres melodisch zu deuten, da die genauen Tonverhältnisse nicht vermerkt sind. *Golubčik borzyj* z. B. führt über zwei verbundene Sekundenschritte zu einem höheren Ton; wo aber der untere Ton von *Golubčik borzyj* anzusetzen ist, bleibt unmarkiert und hängt von der melodischen Linie ab. Das slavische neumatische System entspricht für die ältere Phase dem byzantinischen Coislin-Notationssystem, ohne genaue Unterscheidung der Intervallverhältnisse.

Als äußerst seltenes Beispiel der Umwandlung einer adiastematischen Notation in eine diastematische gilt das griechische Hirmologion Hieros. Sabas 83[41], das am Anfang des 12. Jh. nach demjenigen System der Coislin-Notation angefertigt wurde, das FLOROS als Coislin II bzw. früheres Coislin III bezeichnet.[42] Am Ende des 13. Jh. wurde die Notation dieser Handschrift den Prinzipien der Diastematisierung angepasst, entweder durch Ergänzung der Coislin-Zeichen oder durch Hinzufügung von Zeichen nach dem mittelbyzantinischen System, wobei nur diejenigen Hymnen, die im 13. Jh. noch im Gebrauch waren, eine solche Umarbeitung erfuhren. Es war also keine volle Übertragung, sondern eine Adaption als Abschrift aus einer fertigen Vorlage. Ein solcher Vorgang, der äußerst selten, wenn nicht einmalig, blieb, verdient bei unserer Betrachtung der altslavischen Überlieferung größte Aufmerksamkeit, da es im slavischen Bereich nie zu einer solchen Adaption, die das Neumensystem betrifft, gekommen ist. Die späteren, ab dem Beginn des 17. Jh. benutzten Tonhöhebuchstaben (*kinovarnye poměty*) sind Zusätze, die das frühere Neumenbild nicht berühren.

Im Bereich des Hirmologion blieb der Text der slavischen Hymnen ab den Anfängen der Überlieferung im 12. Jh. bis zur grundlegenden Reform unter Patriarch Nikon um die Mitte des 17. Jh. gemäß der Moskauer Ausgabe von 1657 weitgehend unverändert.[43] Dagegen erfuhr die Notation ab dem 14. Jh. deutliche Ergänzungen und Umarbeitungen, deren Umfang sich noch nicht genau feststellen lässt. Es ist offenkundig, dass in der Moskauer Zeit, ab dem 15. Jh., das Zeicheninventar wächst, sowohl bei den einfachen Zeichen als vor

---

Archaičeskaja sistema cerkovnoslavjanskogo proiznošenija (Iz istorii liturgičeskogo proiznošenija v Rossii). Moskau 1968.

[41] Faksimile-Edition von J. RAASTED, *Hirmologium sabbaiticum* (MMB Ser. princ. 8/1-2). Kopenhagen 1968-70.

[42] FLOROS, *Universale Neumenkunde* I 65.

[43] Cf. dazu CH. HANNICK, Razvitie znamennoj notacii v russkom Irmologii do XVII veka, in: *Muzykal'naja kul'tura srednevekov'ja* I: Problemy drevnerusskoj i armjanskoj muzykal'noj pis'mennosti i kul'tury, hg. T. V. VLADYŠEVSKAJA. Moskau 1990, 141-149.

allem bei den Zusammensetzungen. Das bedeutet jedoch nicht, dass die melodische Linie grundsätzlich geändert wurde, vielmehr bedeuten die genauer differenzierten Zeichen eine Präzisierung in der Angabe des musikalischen Werts, sei es in Bezug auf Intervalle oder auf Rhythmus.

Zur Verdeutlichung des wesentlichen Verhältnisses zwischen Ton und Wort in den Hymnen im slavischen wie auch im byzantinischen Gebiet, weisen sowohl die neumierten als auch die rein textlichen Hymnensammlungen eine Unterteilung in metrisch-musikalische Kola auf, die sich für den gesungenen Vortrag als hilfreich, ja sozusagen unentbehrlich erweist. Es geht dabei um das Adaptionssystem zwischen Musterstrophen und nachgeahmten Strophen. Diese Kola werden durch einen Hochpunkt innerhalb des durchlaufenden, nicht in Verszeilen eingeteilten Hymnentextes vermerkt. Auf den Erforscher der griechischen Hymnenhandschriften, Kardinal Jean-Baptiste PITRA, geht die maßgebliche Beobachtung zurück, dass diese „diakritischen Punkte" (wie PITRA sie nannte), für die Metrik von Belang sind. PITRA beschreibt in rührendem Ton, wie er in Russland diese „Entdeckung" gemacht hat[44]; die Tragweite seiner Beobachtung, die bei der von ihm veranstalteten und mit besorgten römischen Edition der griechischen liturgischen Bücher[45] konsequent und durchgehend eingearbeitet wurde, konnte er jedoch nur im Ansatz ermessen, da im 19. Jh. der Stand der Erforschung der byzantinischen Kirchenmusik keinen Zugang zum Wesen der musikalischen Merkmale dieser Hymnen zuließ.

Diese Punkte als Angabe der Kolagrenze sind, trotz ihrer unbestrittenen Bedeutung, nicht konsequent angebracht - nicht in allen entsprechenden Handschriften sind sie systematisch vermerkt, manchmal fehlen sie sogar zur Gänze. Man gewinnt dadurch den Eindruck, dass im Laufe der Überlieferung das Gefühl für die Kolagrenze und somit das System der metrisch-musikalischen Einteilungen Änderungen erfuhr. Dies betrifft vor allen die hinsichtlich der Silbenzahl kurzen Kola. Es könnte daher sowohl bei der Edition von slavischen Hymnen wie auch bei der Analyse solcher Texte davon ausgegangen werden, dass ein bestimmtes metrisches Schema bei ein und derselben Musterstrophe nicht immer beachtet wurde, oder – noch gravierender – dass die slavischen Übersetzungen den griechischen Vorgaben nicht immer und überall vollkommen entsprechen. Dass dadurch Probleme der musikalischen Adaption beim Vortrag im Offizium auftauchen konnten, liegt auf der Hand. Um diesen Schwierigkeiten entgegenzuwirken, hat man in der Kiever Rus' – entgegen der griechischen Tradition und den byzantinischen Gepflogenheiten – gelegentlich Hymnensammlungen, die aus Musterstrophen und unzähligen nachgeahmten Strophen bestehen, wie dies bei den Menäen der

---

[44] J. B. PITRA, *Hymnographie de l'église grecque*. Rom 1867, 12; siehe auch CH. HANNICK, *Studien zu den griechischen und slavischen liturgischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek* (Byzantina Vindobonensia 6). Wien 1972, 17.

[45] Vgl. C. KOROLEVSKIJ, L'édition romaine des ménées grecques (1888-1901). *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n. s. 3 (1948) 30-40, 153-162, 225-247; 4 (1950) 15-16.

Fall ist, zur Gänze mit Neumen versehen. Als Beispiel hierfür sei ein Menäum für Dezember aus dem 12. Jh. angeführt, Cod. Moskau GIM Sin. 162.[46] Dort sind selbstverständlich die Hinweise auf die Musterstrophen, die Hirmoi, abgekürzt und nur mit dem Incipit vermerkt, ohne jegliche musikalische Notation. Zur Gänze neumierte griechische Menäen, die vor allem Kanones enthalten, sind unbekannt. Es handelt sich also hier um eine slavische Neuerung. In dem Bestand dieses Menäums GIM Sin. 162 kamen auch Stichera prosomoia und automela, selbstverständlich auch mit musikalischer Notation, vor. Dafür fehlt jede Spur von Kontakion, Oikos sowie Kathisma. Für letztere Gattung fehlt auch in der gesamten griechischen Überlieferung jede Spur einer musikalischen Tradition. Dass man die Kathismata/Sědal'ny in der byzantinischen Zeit gesungen hat, steht außer Zweifel. Neumierte Zeugnisse für diese Gattung, die ihren Platz in der alten Hymnensammlung Sticherokathismatarion hatte, sind nicht erhalten.

Der oben knapp beschriebene Umfang des Moskauer Codex GIM Sin. 162 lässt sofort erkennen, dass hier keine Opposition zum neumierten Sticherarium vorliegt, zumal im GIM Sin. 162 auch Stichera idiomela mit Notation überliefert sind. Anhand einiger Vergleiche lässt sich erkennen, dass die musikalische Tradition der Stichera idiomela im neumierten Menäum des Typus GIM Sin. 162 mit der Tradition des neumierten Sticherarium, wie z. B. im Codex St. Petersburg BAN 34.7.6. aus dem 12. Jh., identisch ist.[47]

Es fällt ebenfalls auf, dass die musikalische Adaption der slavischen Texte im Stichera-Teil des neumierten Menäums mit der griechischen Tradition so gut wie identisch ist. Als Beispiel dient hier ein Sticheron automelon für das Fest des hl. Sabbas am 5. Dezember Τὸν ὑπὲρ νοῦν ἀγαθόν - **Вышє разоума благыихъ**. Dieser Hymnus begegnet neumiert in GIM Sin. 162 auf f. 26^{r} und in BAN 34.7.6. auf f. 61^{r}. Als Zeugen der byzantinischen Tradition seien Vind. theol. gr. 136, f. 61^{v}[48] aus der 1. Hälfe des 12. Jh., ein Vertreter der Stufe V der Coislin-Notation[49], sowie Ambros A 139 sup., f. 61^{r} aus dem Jahr 1341, ein Vertreter der mittelbyzantinischen Notation[50], angeführt. Lediglich der letzte Zeuge, der Mailänder Codex, weist eine diastematische Notation auf, die eine Transkription ermöglicht. Bei diesem Hymnus des 2. Tons divergieren die Initialmartyriai in den griechischen Handschriften von Wien und von Mailand in der Form, nicht aber im Inhalt, da das *Apechema* in der Wiener Handschrift der Tonformel h a G a h auch entspricht.[51] Wie gewohnt

---

[46] Faksimile-Edition: *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember*, Teil 5: Facsimile der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM), mit einer paläographischen Beschreibung von E. V. ŠUL'GINA, hg. H. ROTHE (Abh. Nordrhein-Westf. Akad. Wiss. 106 = Patristica Slavica 7). Wiesbaden 2000.

[47] *Svodnyj katalog* Nr. 98; Faksimile-Ausgabe: *Sticherarium palaeoslavicum Petropolitanum*, hg. N. SCHIDLOVSKY (MMB Ser. princ. 12). Kopenhagen 2000.

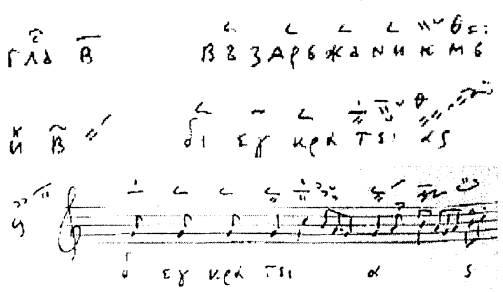
[48] *Sticherarium antiquum Vindobonense*, hg. G. WOLFRAM (MMB Ser. princ. 10). Wien 1987.

[49] FLOROS, *Universale Neumenkunde* I 57.

[50] *Sticherarium ambrosianum. Codex Bibliothecae Ambrosianae A 139 sup.*, hg. L. PERRIA, J. RAASTED (MMB Ser. princ. 11). Kopenhagen 1992.

[51] *Sticherarium ant. Vind.*, Pars suppl. 57.

fehlen in den slavischen Musikhandschriften jegliche Spuren von Initialmartyriai.



Gim Sin. 162 f. 26^{r}, SPb Ban 34.7.6. f. 61^{r}.

Vind. Theol. gr. 136, f. 61^{v}.

Ambros. Λ 139 sup. f. 61^{r}.

3. Ergebnisse

a) Aus den obigen Beobachtungen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, lässt sich erkennen, dass es bei der Untersuchung neumierter slavischer Musikhandschriften im Vergleich zu ihren byzantinischen Vorbildern nicht angebracht ist, Parallelismen zu suchen, wo sie nicht vorhanden sein können. Diese Feststellung ist nicht neu, klingt sogar vielleicht banal, bedarf jedoch hier einer Hervorhebung, da gelegentlich übersehen wird, dass die slavischen Übersetzer Text und Musik übertragen haben und den slavischen Texten eine in der Praxis brauchbare und sicherlich auch gemäß der damaligen Ästhetik "schöne" Form verliehen haben. Dass dadurch die Adaption an Selbständigkeit gewinnen kann, steht außer Zweifel. Anders als im Serbien des 15. Jh., wo man sich um eine "Interlinearität" zwischen griechischen und slavischen Hymnen in Text und Musik bemühte[52], hat man in der Kiever Rus' und später in Russland das Repertoire musikalisch derart bearbeitet, dass nur in wenigen Fällen eine weitgehende Übereinstimmung zwischen griechischer Vorlage und slavischer Adaption erhalten blieb.

b) Um die altrussische Notation richtig einschätzen und interpretieren zu können, ist es unentbehrlich, sie innerhalb der Entwicklung der paläobyzantinischen sog. Coislin-Notation zu betrachten, auch wenn die Entstehungszeit der slavischen Denkmäler später als der chronologische Rahmen der Verwendung dieses Notationstyps im griechischen Bereich angesiedelt werden muss. Die altrussische Notation der Kiever Zeit - und darüber hinaus - bleibt altertümlich, nicht zeitgemäß im Vergleich zur Entwicklung in den byzantinischen kirchenmusikalischen Handschriften. Die Coislin-Notation selbst stellt keine uniforme Größe dar, sondern war auch einer Entwicklung unterworfen, die dann zur mittelbyzantinischen diastematischen Notation um die Mitte des 12. Jh. geführt hat.

---

[52] Vgl. dazu zuletzt A. JAKOVLJEVIĆ, *Antologija sa neumama iz doba kneza i despota Stefana Lazarevića*. Kruševac 2004.

c) Ton und Wort bilden eine Einheit und Hymnen sind für den Gesang verfasst und übersetzt worden. Die bekannten Kompositionsregeln im byzantinischen Bereich, Isosyllabie und Homotonie, spielen in der slavischen Übersetzung lediglich eine sekundäre Rolle. Für eine dem Gegenstand gerechte Einschätzung der metrischen Struktur der slavischen Hymnen byzantinischer Herkunft ist es unentbehrlich, die sich durch die *τονή* ergebende Flexibilität zur berücksichtigen. Dies steht auch im Einklang mit den Hinweisen zur Abfassung von byzantinischen Kirchenhymnen, die uns die byzantinischen Traktate, wie von Ioannes Zonaras, liefern.

Резюме

1. Состояние исследования: Начиная с основополагающих исследований K. Хоега, основателя *Monumenta Musicae Byzantinae*, с 1953 г., постепенно исследуются старославянские невмированные литургические рукописи 12-13 ст. в сопоставлении с их византийскими образцами. Ведь они представляют для названной эпохи свидетельства палеовизантийской т.н. Coislin-нотации в старославянском языке русской редакции в репертуаре стихераря и ирмология. Менее исследованными с музыкологической точки зрения являются полностью невмированные старорусские минеи, для которых не существует византийских параллелей в строгом смысле. Проблематика старорусских кондакариев здесь не рассматривается.

2. Характерные признаки древнеславянских невмированных памятников: Бросается в глаза то, что хронологическое развитие древнеславянских невмированных памятников протекает не параллельно с византийскими памятниками того же типа. В славянских регионах устанавливаются основополагающие различия, прежде всего относительно указаний на тональность, на инвентарь невм, а также на указания различий высоты тона, которые в славянском оставались немаркированными до конца 16 ст. Разделение гимнов в колонах также указывает на различие.

3. В качестве результатов отмечается, что, несмотря на чрезвычайные совпадения между византийскими и славянскими невмированными литургическими памятниками, славянский материал выявляет особенности с нотационной и музыкально-теоретической точек зрения.

АКЦЕНТОЛОГИЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ И РУССКОЙ ПЕВЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ КАК ФАКТОР НАЦИОНАЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИИ

Галина В. Алексеева
Владивосток

Механизм *рецепции* певческого искусства должен раскрываться через три составляющие процесса адаптации*: текст, манеру пения и нотацию.* На XX конгрессе византинистов в Париже автор настоящей статьи указала на возможность сравнительных византийско-русских исследований по трем направлениям: сравнение отдельных знаков, певческих формул и композиционно-поэтических канонов византийского и древнерусского пения [ALEXEEVA GALINA 2001, p. 225].

На основе предварительных исследований, опубликованных в 1996 году, были показаны изменения в силлабо-ударной организации текстов песнопений, возникшей в процессе переводов [АЛЕКСЕЕВА, 1996]. Данная статья имеет задачу углубить этот аспект исследования и показать, как акцентная конструкция окончаний певческой строки оказывает влияние на возникновение той или иной певческой формулы.

Древнерусское певческое искусство, как искусство пропетой заново переведенной речи, нуждается в комплексном исследовании всех его составляющих и потому важное значение в осмыслении принципов русской рецепции византийского пения имеет понимание разницы акцентных конструкций певческих строк греческого оригинала и перевода, которые могут быть изучены с помощью акцентологии.[1]

---

[1] Акцентология, как наука об ударении, имеет фонологические и морфологические аспекты. Фонологические аспекты акцентологии включают в себя: 1) определение места ударного слога, при этом ударение может быть связанным (фиксированным) или свободным (разноместным); 2) установление фонологического типа ударения: возможно разграничение по сфере реализации ударения — слогу или море, а потому различаются слогоакцентные (например русский, польский) и мороакцентные (например, древнегреческий) языки; разграничиваются также моноакцентные и полиакцентные языки; 3) определение фонетического типа ударения: с этой точки зрения выделяют квантитативное (выделение ударного слога длительностью), динамическое (выделение ударного слога интенсивностью), мелодическое, или музыкальное (выделение высотой тона), ударение. Морфологические аспекты акцентологии устанавливают: 1) связь ударения с типом морфем или морфологических структур (основ и т.д.); 2) правила изменения ударения при изменении слова в пределах парадигмы (акцентная кривая). Совокупность

1. Известные разработки акцентности невм. Ритм певческого искусства заложен в акцентной системе языка. Огромно влияние этого ритма на пропевание попевок, поскольку ритм слова и ритм попевки должны согласовываться друг с другом. Так как типичное кадансовое окончание мелодико-графической формулы (попевок, лиц, фит) формируется в конце строк, – важно знать, как формируется акцент текста в этой, флексионной части. Этим вопросом давно заинтересовались лингвисты. О. Штормер и А. Тер-Аванесова на основе акцентности знаков нотации занимались сравнительным анализом знаменной и палеовизантийской нотаций.

О. Штормер, опираясь на акцентное значение *невменных знаков* и на параллельные расшифровки византийской и знаменной нотации К. Флороса, провел акцентологическую реконструкцию старославянского языка. Он учел выводы В. Дыбо и А. Зализняка, однако широко, не дифференцированно рассмотрел акцентные невмы. К последним по О. Штормеру относятся: крюк S, крюк светлый , крюк мрачный , мега кратема , сейсмаII, дуо (стрела) , апесо эхо (стрела громная) , вария (палка) , дипли (статья) , скамейца , чашка полная , стрела поводная, ксерон класма (полкулизмы), крюк с облачком , пиасма с катабасмой [Stormer, 1987, s. 10]. В результате «музыкологической реконструкции» О. Штормер приходит к выводу, что «при адаптации литургического пения у славян, в первую очередь, возможное принятие мелодии сопровождалось оригинальным переводом текстов» [Stormer, 1987, s. 99]. Это заключение он иллюстрирует различным расположением акцентных невменных знаков в контекстуально различных пропеваниях слова "вопияше", в которых акцентные невмы приходятся то на второй, то на третий, то на последний слоги.

А. Тер-Аванесова в своем исследовании дифференцирует положение акцентных знамен в форме певческой строки, устанавливая большую свободу акцентирования в распевании конечных словоформ строк, песнопений, и в то же время – тесную связь акцентных знамен с просодией в середине строк:

> «Если в пределах конечных нотных последовательностей регулярно происходит переакцентовка «словоформ», то за их пределами нотирование словоформ более упорядочено и может быть соотнесено с просодическими параметрами» [Тер-Аванесова, 1991, с. 151].

2. Переводческая техника славян получает все большее освещение в науке. В первую очередь нас будет интересовать возможность возникновения акцентных различий в переведенных текстах.

Еще в 1988 году Р.М. Цейтлин сделала вывод о том, что *ко времени появления первых переводов система старославянского языка уже существовала и была самостоятельной* [Цейтлин, 1988]. Концепция Р. Цейтлин настраивает

акцентных кривых составляет акцентные парадигмы. В славянских языках Хр. Станг выделил 3 основных акцентных парадигмы: баритонированую (а), окситонированную (в), подвижную (с). Важнейшим разделом акцентологии является историческая (диахроническая) акцентология.

исследователей на тщательное изучение процессов взаимодействия византийской и древнерусской культур.

М. ЧЕРНЫШЕВОЙ (1994) использован комплексный и индивидуальный подход к памятникам переводческой деятельности славян, позволивший ей классифицировать переводы на группы, в которых выявлены закономерности методики переводов. На синтаксическом уровне автором намечены две линии: прямого непосредственного влияния, выразившегося в совпадении синтаксических структур, и непрямого, опосредованного, приводящего к синтаксической вариантности.

В исследовании Е.М. ВЕРЕЩАГИНА дается интерпретация наблюдений над Ильиной книгой. Одна из примет текста – «многочисленные *паронимы* в Ильиной книге (*спонтанное смешение двух близких по звучанию и написанию слов*) [ВЕРЕЩАГИН, 2001, с.602], противопоставляющие ее другим служебным книгам и удаляющие от греческого оригинала» [там же, с.290]. Другая примета – *наличие определенного числа непереведенных, полузаимствованных и временами не адаптированных греческих слов*. Среди прочих отличий Верещагин называет:

1) *перемены синтаксических связей* – например, вместо точного перевода **зьрѧ льсть вражию** в Ильиной книге дается синтаксическая перестройка **зьрѧ льстиваго врага.**

2) *перемены в грамматических характеристиках*;

3) *пропуски слов и соответственно перестройки словосочетаний;*

*4) синонимические замены (*например, вместо **стрѣлъ(і) твоꙗ изостреныі** написано **стрелы твоꙗ изъощреныі**);

*5) замены лексики вследствие переосмысления (*ѿгъналъ ѥси, вместо **ѥкоушилъ ѥси** (курсив мой – Г.А.) [ВЕРЕЩАГИН, 2001,с. 290–291].

Типологию приемов переводческой техники славян Е.М. ВЕРЕЩАГИН обозначил такими понятиями. как аннуляция, апроксимация, конвертация, редуцирование, реитерация, реферация, экспандирование [ВЕРЕЩАГИН, 2001].

Л.И. ЩЕГОЛЕВА на материале Путятиной Минеи прослеживает *«замену образно-описательных выражений конкретно-предметными»* [ЩЕГОЛЕВА, 2001, с.397] и *«замену образов»* [там же, с.400] (курсив мой – Г.А.). Ее сравнительный метод, преодолевая лингвистический барьер, выходит на поэтику текстов.

3. Преобразование знаков просодии в нотацию. Выявленные в лингвистике отличия протографов византийских текстов и их славянских переводов позволяют рассматривать отличия на уровне генезиса знаков невменной нотации. Генезис предопределен местом знаков просодии в византийском и церковнославянском богослужебном тексте. Просодийные знаки чтения стали основой сначала экфонетической, а затем певческой нотации. Иначе говоря, *системно-типологический метод* становится определяющим при анализе влияния знаков просодии на нотацию. Приведем классификацию знаков просодии в греческих текстах Жака ТИБО [THIBAUT 1913, с. 4] (таблица 1):

Таблица 1. Классификация знаков просодии по Ж. ТИБО

Акценты тонические	Акценты патетические	Акценты ритмические	Акценты логические
Оксия / ('Οξεῖα) Вария \ (Βαρεία) Периспомене ∧ (Περισπωμένη)	Дасия ⊢ или V (Δασεία) Псиле (Ψιλή) ⊣ или ⦣	Макра __ (Μακρά) Брахия ∪ (Βραχεία)	Апострофос ' ('Απόστροφος) Диастоле > (Διαστολή Гифен ∪ или ∩ ('Υφέν)

Знаки просодии, выделенные Ж. ТИБО, ретроспективно узнаваемы по византийской и древнерусской нотации. Знаки невменной нотации, происшедшие от знаков *просодии,* имели ясное разграничение *смысловых функций*. К примеру, от одноименных знаков *тонических акцентов* произошли простые знаки экфонетической нотации оксия и вария, апостроф произошел от одноименного *логического акцента*, *композиционная невма* гипокрисис произошла от *логического акцента* диастоле и т.д. [THIBAUT, 1913].

Основными средствами передачи ударения в русских рукописях и старопечатных книгах являются два идущих от греческого письма надстрочных знака: [´] *оксия(острое ударение)* и [`] *вария (тупое ударение).* К ним примыкает знак [ʼ] *спиритус* или *псиль*, которым отмечались неприкрытые гласные буквы: подвиз̓аѧсѧ. Комбинация из спиритуса и оксии [῎] носит название *исо:* выспрнї̏аше. Вария ставилась над конечной гласной слова: своѧ̀, судиѧ̀, житїѐ; оксия – в прочих случаях. В ударном положении названные знаки являются иктусными, в безударном – неиктусными. Неиктусное исо над начальной гласной словоформы означает знак ее начала: ѻ̏дежда, ѧ̏зык, неиктусовая вария над конечной неприкрытой гласной словоформы есть просто знак конца: живаѧ̀, вашею̀. Значение острого и тупого ударений совпадает по смыслу с типом акцента – это акценты тонические. Облеченное ударение, в греческом языке не имея логической функции, в нотации ее приобретает.

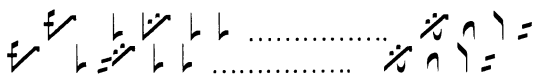
В византийской и русской нотациях эти знаки также получили применение. Покажем три из них в таблице 2.

Таблица 2. Преобразование знаков просодии в нотацию

Начертание знака просодии	Значение знака просодии	Начертание и название греческой невмы	Значение греческое певческое	Начертание и название русского знамени	Значение русское певческое
/	Акцент острого ударения	Оксия	Мелодический ход на ступень вверх	Крюк	Акцентное высокое знамя строки
\	Акцент тупого ударения	Вария	Разделительный непевческий знак	Палка	Акцентное знамя при понижении мелодии
’	Знак придыхания или логический знак начала слова с гласной	Апостроф	Нисходящая секунда на начале или окончании слова	Запятая	Нередко знамя первого или последнего слога слова, нисходящий мелодический ход от предыдущей ноты распева

Как видно, рефлексия акцентности в двух традициях дает отличие акцента тупого ударения, который в византийской традиции вообще не имеет певческого значения. Любопытно, что русские певческие азбуки содержат сведения об исполнении знамени в синкрезисе с указанием на его ударность в текстовой строке. Именно поэтому на акцентные функции знамен мало обращается внимание в медиевистике. При анализе разделов азбук, которые называются «Толкования како поется» [БРАЖНИКОВ, 1972, ШАБАЛИН, 1991, ГУСЕЙНОВА, 1999], авторы ограничиваются констатацией выдержек из азбук, фиксируя свои рассуждения на высотности и долготности знамен, например: «Тресветлый крюк…велми паки возгласити» или «Статья простая постоять мало». Однако эти выдержки не увязываются авторами с квантитативным и мелодическим типами ударения. Прямое указание на связь знамени с акцентностью текста обнаружено нами в «Азбуке знаменного пения (извещении о согласнейших пометах)» старца Александра Мезенца (1668 года) С. СМОЛЕНСКОГО, который пишет: «Стрела крыжевая на сильных ритмических ударениях во второй части ея роспева» [СМОЛЕНСКИЙ, с. 83].

4. Фонологический аспект русской акцентологии в певческих рукописях. Внимательное изучение акцентной конструкции мелодических формул позволяет установить точное соответствие между акцентными слогами строк и «ударными» знаменами. Так, например, Й. ГАРДНЕР выделяет так называемый «радикал» формулы» рафатка двух видов:



Й. Гарднер вводит понятие "радикала" как мелодико-графического центра семейства попевок. «Ядро» он рассматривает как «конкретный интонационно-графически-текстовой элемент» каждого отдельного варианта или разновидности попевки, «радикал» является «мелодической моделью, единой для семейства попевок» [Gardner und Koschmieder, 1966, III, p. 67.] (таблица 3).

Замена знаков здесь зависит от просодии – количества слогов и ударности текста. Мелодическая модель, которая по Гарднеру, для семейства попевок «рафатка» представляет собой центральное ядро напева, в зависимости от слогового состава текста дает интонационный оборот «Ми …фа… ми …ре», записанный вариантным набором знамен. Во многих вариантах в центре попевки видна взаимозаменяемость равных по мелодическому значению знамен: «стрела с протягненным облачком» (и, к) и «стопица» в сочетании с «подчашием светлым» (а, б, в, г, д, е, з) дают одинаковую расшифровку.

Таблица, по нашему мнению, показывает, что «радикал», как на пьедестал, опирается **на два текстовых акцента** строки на вариантах пар знаков: крюк – палка, стрела – палка, стрела – стрела или стрела – статья закрытая. Полужирным выделены акцентные слоги строк, а также знаки нотации с соответствующей им буквенной расшифровкой. Мелодические акценты в этих ударных, опорных точках приходятся на одни и те же «узлы» напева: Ми-фа-соль (ми-соль) и Ми (Ми-ре) (прописными буквами обозначена длительность половинной, а строчными – четверти). Варианты д), ж) и з) имеют ударения и в других словах строк, однако эти слова распеты стопицами, которые являются, как известно, речитативными знаками. Таким образом, *акцентуация текста напрямую выражена в словаре знамен строки: знамена фиксируют и квантитативное (долготное), и мелодическое (высотное), и динамическое (интенсивное) ударения, конструируя формулу.* Стрела или крюк дают восходящую ударную мелодическую линию, а палка, в просодии имеющая характер тупого ударения, встречается в окончании нисходящей мелодии строки, создавая второе ударение. Случаи подвижной акцентной парадигмы видны в строках г), и).

Таблица 3. Сводная таблица вариантов попевки «рафатка» по Й. Гарднеру (ноты записаны латинскими буквами)

а) Рафатка малая с фотизою

и **о´б**-ла-ко-ме Из-ра-**и´**-ля

E **eg** E E E fe D **E** D

б) Рафатка с хамилой

и во по-**сле´**-де-не-я о-то **де´**-вы

E E E **eg** E E E fe D **Ed** eD

в) Рафатка со змийцей

во -пло -**ще´** и- ся на- со **ра´**- ди

E E **eg** E E fe D **E** deD

г) Рафатка с колесом

ра´ - **ду**- и- ------ся о - то **на´**-со

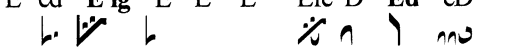
E **eg** E fe D ef **E** D

д) Рафатка полная

о- то **де´**- вы сте- зю про-хо - **де´**- ну

E ed **E fg** E E E Efe D **Ed** eD

е) Рафатка с хамилою



Все-**ми´**- ре- ну- ю **сла´**- ву

d **Efg** E fe D **Ed** eD

ж) Рафатка косная

Ка´- ко тя Христе ра-бы вла- **ды´**- ку

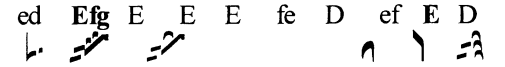
Efg E E E E E ed cd **E** deD

з) Шибок с ометкою

О- **бы´**- ди - те лю- ди- е Си- **о´** -на

ed **Efg** E E E fe D ef **E** D

и) Поклад со змийцей



Бла- **же´н** - не **Се´р** - **ги´**- е

fg **Efg** Efe **D** **E** deD

к) Ометка средняя с хамилой

ро´- да зе- **ме´** --на

Efg Efe D **Ed** eD

5. Морфологический аспект акцентологии певческих рукописей. Историческая эволюция акцентной системы славянских языков разработана московской акцентологической школой. Классификация периодов акцентной системы предложена А.А. ЗАЛИЗНЯКОМ [ЗАЛИЗНЯК, 1985], а еще ранее рассматривалась в исследовании В.А. ДЫБО [ДЫБО, 1981].

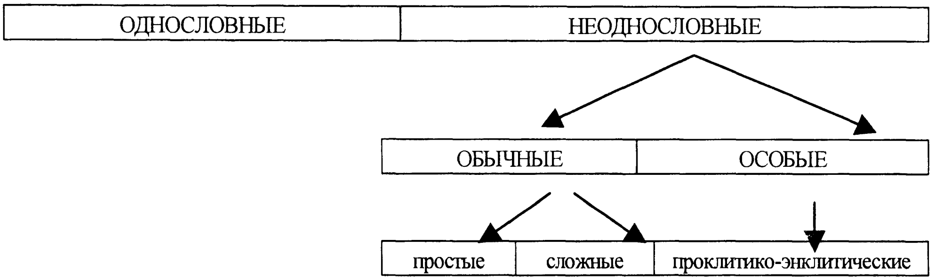
> «В раннедревнерусском потоке речи, пишет А. ЗАЛИЗНЯК, – всякое предложение с просодической точки зрения распадалось на так называемые *тактовые группы*» [Зализняк, 1985, с. 118).

Им приводится схема классификации тактовых групп[2] (схема 1):

---

[2] Однословные тактовые группы состоят из одной акцентно-самостоятельной словоформы: вьспи´танъ, ра´зоумь, оби´тель. Неоднословные делятся на *обычные*, включающие хотя бы одну акцентно-самостоятельную словоформу и *особые*, или проклитико-энклитические, состоящие только из одной или нескольких проклитик, за которыми следуют одна или несколько энклитик: ть´ме же, се´бо. *Обычные неоднословные*

Схема 1. Классификация тактовых групп



В таблице 3 представлены преимущественно строки из двух тактовых групп. Строки д), ж), з) имеют в середине строки еще по одной тактовой группе, однако здесь вступает в свои права принцип «радикала» мелодической формулы, в котором имеются именно две тактовые группы, потому в середине этих строк и стоят речитативные стопицы.

Есть еще один важный фактор акцентологии древнерусских текстов. В позднедревнерусских памятниках обнаруживается эффект *второстепенного* ударения в заударной части словоформы. Выбор слога, на который падает второстепенное ударение, определяется несколькими факторами:

1) ритмический – второстепенное ударение оказывается через слог от главного: моу́дро́стию, гавлга́ющи́, дьвьство́ующи́.

2)конечный слог – второстепенное ударение тяготеет к конечному слогу: ми́лостиво́, ми́лостивое́.

3)морфологический – второстепенное ударение тяготеет к определенным морфемам: а) элемент «**го**» в прилагательных родительного падежа единственного числа: кото́раго́, пра́веднаго́; б) в глагольном суффиксе «**ова**» второстепенное ударение падает на "**ва**": вѣ́рова́ти, проро́чествова́ти.

Эффект второстепенного ударения в заударной части словоформы в позднедревнерусских, а по предположению А. ЗАЛИЗНЯКА, и в раннедревнерусских памятниках, должен был получить отражение в пении. Как правило, второ-

---

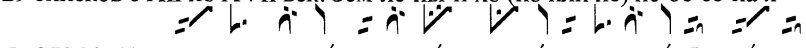
тактовые группы делятся на *простые* (одна акцентно-самостоятельная словоформа, сопровождаемая клитикой или клитиками): иже из мла́да, кь бо́гоу же; и *сложные* (более одной акцентно-самостоятельной словоформы с клитиками или без них): се любому́дрие, че́твероконе́чьноумоу, стра́стоте́рпьче. Особенностью рассматриваемой просодической системы является то, что существуют акцентно-самостоятельные словоформы, у которых все слоги фонологически безударны – *энклиномены:* на′ роукоу, где второе слово является энклиноменом. Им противопоставлены акцентно-самостоятельные словоформы, содержащие фонологически ударный слог, так называемые *ортотонические.* «В каждой ортотонической словоформе фонологическое ударение закреплено за одним из ее слогов; ни при каких фразовых условиях оно никуда не сдвигается и не исчезает» [ЗАЛИЗНЯК, 1985, с. 119]: ро́диша, ро́ди бо, ро́дитель, всеро́дная – всегда ударение на корне.

степенное ударение попадает на последние или предпоследние слоги строк. В распеваемых текстах эти слоги нередко поддерживают конечные рифмы, то есть флексии, о повторе которых говорит Е. ВЕРЕЩАГИН. В таком случае эффект текстового параллелизма усиливается квантитативным ударением как в тексте, так и в музыке, так как предпоследние и последние знаки строк как правило дают протяженные звуки.

6. Акцентология – дополнительный фактор географической атрибуции. Покажем, как акцентная трактовка текста и иное его пропевание могут служить дополнительным признаком географических различий рукописей. Строка стихиры «Богозваная мученица Варвара» «Земныимъ небесныма» из тридцати списков в одном – в рукописи Ф. 379 № 64, дает распев строки не «кулизмой», как во всех списках, а формулой «кавычка». Обусловлено это простой причиной – изменением текста в строке. Возникает иное соотношение акцентных слогов окончания строки (см. прим. 1.). В крюковой строке в акцентном положении чаще всего появляются крюки, стрелы и палки, реже другие знаки. Изучение региона происхождения рукописи Ф. 379 № 64 обнаруживает, что если исторически ближайшие к этому списку стихиры рукописи связаны с регионом Подмосковья, например, Ф. 381 № 317 (из Звенигородского Саввы Сторожевского монастыря). Ф. 304 № 411, 412, 414, 421 (Троице-Сергиевой Лавры), Новгородской области или Псковской области (Софийское собрание, № 472, Кирилло-Белозерское 654/911, 568/843, 665/922, Чудовское 59), – то рукопись Ф. 379 № 64, судя по описи И.М. КУДРЯВЦЕВА, – имеет в Многолетии царю Алексею Михайловичу и патриарху Иосифу, который умер в 1652 году (значит рукопись создана до этой даты), запись: *митрополиту Ростовскому и Ярославскому* (без имени). Упоминание митрополита Ростовского дает основание полагать, что регион происхождения рукописи – Ростовская область. В соответствии с расстановкой ударения памятники различаются по типу их принадлежности к западным или восточным районам Руси. Основное различие, на котором зиждется деление памятников по их зональной принадлежности, по утверждению А. ЗАЛИЗНЯКА, заключается в тяготении ударения к окончанию слова или его основе. Так называемое *предфлексионное* ударение (ударение на последнем слоге основы) в большинстве случаев характерно для восточной зоны, менее характерно - для западной. В нашем примере предфлексионное ударение характеризует Ростовскую область. Другая текстовая и акцентная конструкция строки, другая трактовка второстепенного ударения, при сохранении тех же акцентных знаков строк – результат различий говоров Московской и Ростовской области.

Пример 1.
Сравнительная акцентная реконструкция строки стихиры

29 списков с XII по XVII век: Зем-ле-ны́-и-хо (но или не) не-бе́-се-на-я́



Ф. 379 № 64 - Не пред-по-чту́ же от-нюдь зем-на́-я па-че не́-бес-ны́- хо

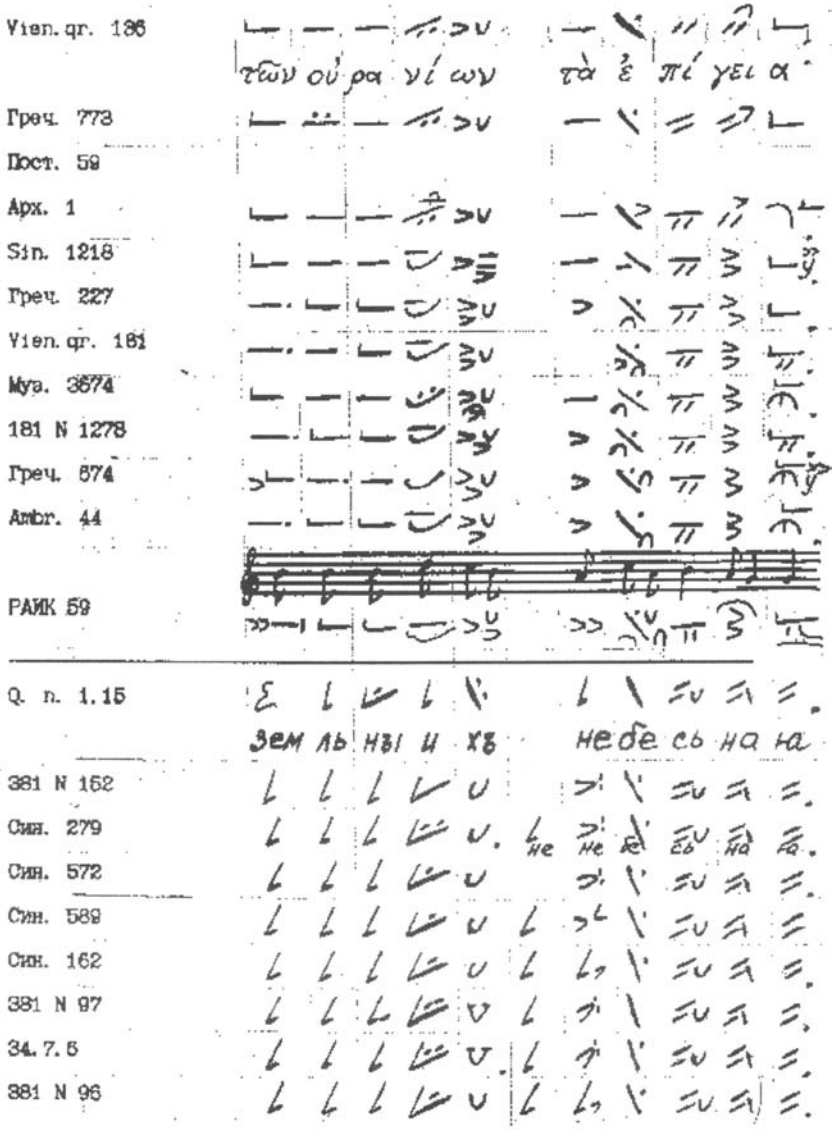
7. Византийско-русский сравнительный акцентологический аспект. Эту же строку нетрудно сравнить с византийскими рукописями с точки зрения соотношения акцентуации и знаков нотации. Приведем сравнительную ретроспективную партитуру строки по 11 византийским и 30 русским рукописям (пример 2). Рукописи представляют историческую вертикаль развития распева от палеовизантийских источников начала XII века до средневизантийских и поздневизантийских версий напева XVII века, а также русскую традицию от XII века в беспометных источниках до пометного списка XVIII века. Славник «Богозваная мученица Варваро» входит в службу Варваре-великомученице, празднуемую 4 декабря и чтимую как в восточных, так и в западных церквях.

Во-первых, строка русского перевода представляет собой конвертацию (переворачивание) греческого текста. Строка акцентологически распадается на две тактовые группы как в византийской, так и в русской версии. Первая тактовая группа на словах τῶν οὐρανίων сохраняет в русском переводе место, знак ударения (оксия – крюк), тип (мелодический, а в русской традиции и квантитативный). Что касается второй тактовой группы τὰ ἐπίγεια, – здесь русский перевод сохраняет количество слогов, но сдвигает ударение на слог раньше греческого. Знак «палка», хотя и занимает место, аналогичное греческой «варии», имеет певческую и ударную функцию, в противовес греческому разделительному знаку. В греческом прототипе, начиная со строк из рукописи Греч. 227 Российской национальной библиотеки, «вария» разделяет напев восходящей «кентимы» и логического знака «апострофа», параллельного придыханию текста на звуке ἐ. В греческом прототипе ударение на слоге πί обеспечено квантитативным (долготным) ударением за счет длительности «дипли», а также мелодическим ударением (кратким подъемом напева на этом слоге). Расшифровка пометного русского списка из Российского государственного архива древних актов Ф. 381 № 317 конца XVII века показывает, что ударение на слоге «бе» выражено палкой в подавляющем большинстве рукописей. В то же время «размывание» ритма окончания строки происходит за счет раскачки слогов в распеве формулы кулизма. Однако слог «бе» усилен не только квантитативным, но и мелодическим ударением (высокая нота в распеве тактовой группы), а второстепенное ударение флексии на слоге «я» квантитативно выделено сильнее всего в строке за счет целой ноты.

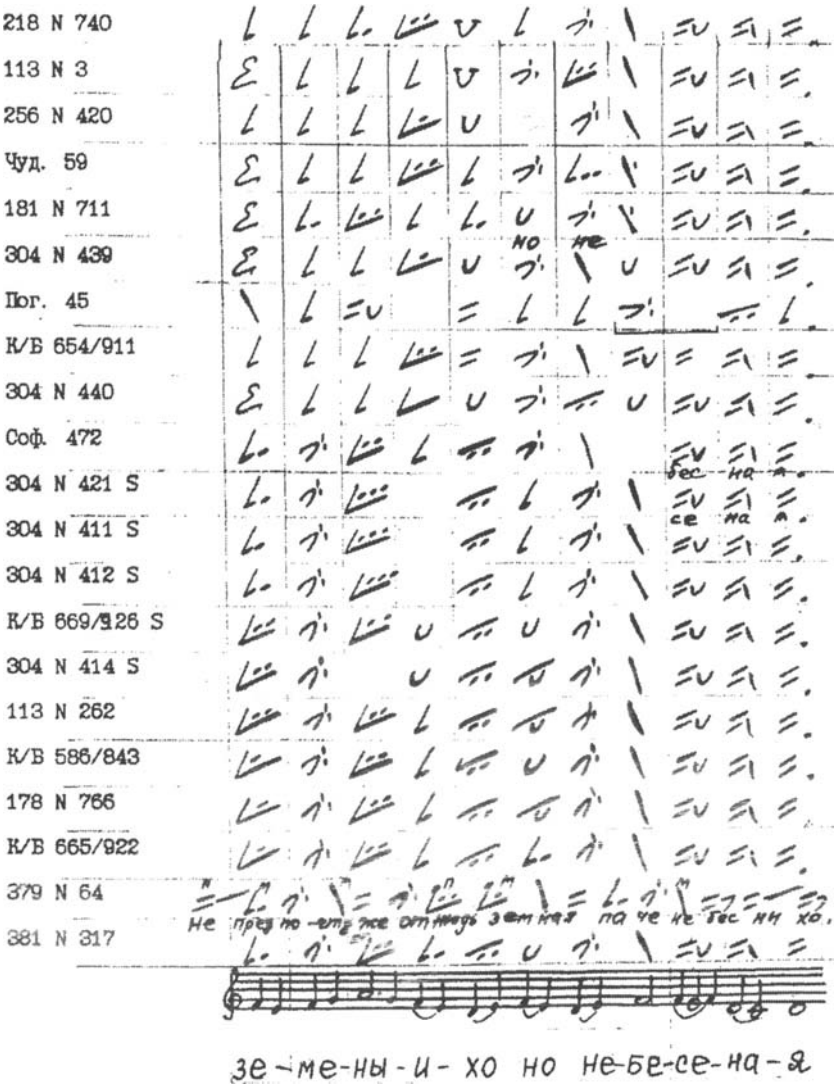
Первые два византийских списка из Венского стихираря и рукописи Российской национальной библиотеки Греч. 773 имеют графически почти идентичное наполнение второй тактовой группы строки. В ней очевиден нисходя-

щий характер каденции строки с остановкой на предпоследней высоте, причем квантитативное ударение продлевает три последних слога. На иллюстрации 1 в средневизантийской нотации XIV века на слог πί приходится формула «килисма», усиливающая акцентость слога.

Пример 2. Строка 6 славника «Богозваная мученица «Варваро»

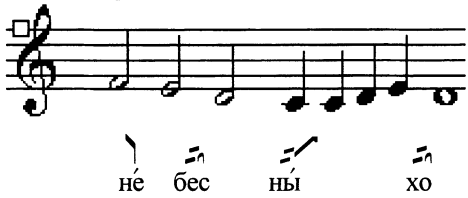


Пример 2 (окончание).
Строка 6 славника «Богозваная мученица «Варваро»



Квантитативное продление характеризует и русскую каденцию, однако любопытно, что византийцы и русские независимо друг от друга предпочли использовать для окончания этой строки разные по графике музыкально-графические формулы, константные на протяжении всех веков существования распева. На иллюстрации 2 рукопись конца XI века выделяет конечную

флексию формулой «кулизма», единой почти для всех списков песнопения. Названия «килисма» и «кулизма» по названию и местоположению почти совпадают. Этимология греческого термина kulisma - происходит от глагола «катить вниз, вращать» [ВЕЙСМАН, 1899, кол. 739-740] и по Х. ТИЛЛЬЯРДУ формула характерна для серединных каденций. Тем не менее, акцент и начертание византийской и русской кулизмы не совпадают. Скопировано лишь название, так как оно отражает единый тип мелодического хода конца строки. Как уже показано, другая акцентная конструкция строки из списка фонда Разумовского Российской государственной библиотеки Ф. 379 № 64 привела к возникновению в распеве другой формулы – кавычки, имеющей и другой напев:



8. Основные итоги. Приведенный пример лишь обобщает исследования автора. Объектом анализа стали 9 песнопений декабря месяца певческой книги «Стихирарь» в пяти византийских и десяти русских рукописях из служб Саввы освященного, пророчицы Анны, Даниила Столпника, Спиридона Тримифунского, святых мучеников Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария и Ореста XI-XVIII вв.

A. Ясно, что при анализе эволюции музыкального мышления в нотации, необходимо учитывать *собственную систему старославянского языка древнерусских рукописей.*

B. Необходима совместная работа филологов и музыковедов-палеографов в выяснении ряда проблем: регион происхождения памятника, особенности его акцентологических конструкций, закономерности пропевания текстов, особенно раздельноречных.

C. Важным элементом текстового анализа в раннедревнерусском языке является *тактовая группа.*

D. Фактор действия *второстепенного ударения* имеет значение в мелодических окончаниях певческих строк песнопений.

E. Сравнительный анализ византийских протографов и русских аналогов показывает в началах и окончаниях песнопений *совпадение числа тактовых групп в византийской и русской строке при достаточно частом несоответствии собственно ударения в тактовой группе.*

F. *Фактор несоответствия ударений в тактовых группах в русской версии текста относительно византийского протографа является главной причиной разночтений певческих традиций.*

Акцентная реконструкция окончаний строк в византийском протографе и русском аналоге дает при совпадении объема тактовых групп и объема знаков нотации разное их наполнение в разных национальных версиях. Это является свидетельством адаптационно-рецепционных процессов в культуре, фактором

национальной рефлексии. Вывод этот в качестве гипотезы высказал в очередной раз Милош Велимирович:

> «It seems therefore that if linguistic differences can be recognized as specific and tied to ethnic traditions, that in the neumatic musical notation we may also recognize different soundings for more or less similar neumatic signs» [Velimirovic Milos, 2003, c. 10].

Resumé

In Voruntersuchungen wurden 1996 von der Autorin Veränderungen in der Silbenakzentstruktur von Gesängen aufgezeigt, die durch Übersetzung entstanden sind (ALEKSEEVA 1999). Der vorliegende Aufsatz soll zeigen, wie die Akzentuierungsstruktur der Endungen einer Gesangszeile die Entstehung der einen oder anderen Melodieformel beeinflußt. Da der typische Kadenzschluß der melodisch-graphischen Formel überwiegend am Schluß entsteht, ist es wichtig zu wissen, wie der Akzent des Textes in diesem Flexionsteil entsteht.

Es werden Positionen von Linguisten zur Neumenakzentologie erörtert (O. STORMER, A. TER-AVANESOVA), die wichtigsten wissenschaftlichen Konzeptionen der Analyse der Übersetzungstechnik bei den Slaven dargestellt. Vorgestellt wird ein Umwandlungsschema dreier Prosodie-Zeichen - oxeia, varia und apostrophe - in die Notationszeichen der byzantinischen und slavischen Tradition. Am Material der melodisch-graphischen Formel *„rafratka"* werden morphologische und phonologische Aspekte der Akzentologie russischer Gesangshandschriften eingeführt. Die Autorin schlägt eine neue Betrachtung der Theorie der Melodieformel durch die Akzentologie vor: zwei Textakzente der Zeile *„rafratka"*, gesungen mit der gleichen melodischen Formel, stimmen in allen Fassungen mit zwei Akzenttaktgruppen überein, die mit einem Paar Akzentneumen bezeichnet werden: Krjuk - Palka, Strela - Palka, Strela - Strela. Aus dem Aufsatz wird deutlich, daß die Akzentologie als zusätzliches Merkmal bei der geographischen Zuordnung von Handschriften dienen könnte.

Die vergleichende akzentologische Analyse einer Zeile der byzantinischen und slavischen Fassung des Lobesgesanges „Богозванная мученица Варвара" hat gezeigt, daß der Faktor der Nichtübereinstimmung der Akzente in den Taktgruppen in der russischen Version des Textes mit dem byzantinischen Protographen Hauptgrund für Varianten in der Gesangstradition ist. Die Akzentrekonstruktion der Zeilenenden im byzantinischen Protographen und dem slavischen Analogon zeigt bei Übereinstimmung des Umfanges an Taktgruppen und Notationszeichen deren unterschiedliche Füllung in unterschiedlichen nationalen Versionen. Dies ist ein Zeugnis für die Adaptations- und Rezeptions-Prozesse in der Kultur, ein Faktor nationaler Reflexion.

Der Rezeptionsmechanismus der Gesangskunst muß durch drei Adaptionsprozesse aufgedeckt werden: durch den Text, die Singart und Notation. Auf der 20. Byzantinistentagung in Paris wies die Autorin auf die Möglichkeit von vergleichenden byzantinisch-russischen Untersuchungen in drei Richtungen hin:

Vergleich von einzelnen Zeichen, von Melodieformeln der kompositionspoetischen Kanones des byzantinischen und kirchenslavischen Gesanges (ALEKSEEVA G. 2001, S. 225).

Литература

ALEXEEVA, 2001 - ALEXEEVA GALINA. The problems of Byzantine-Old Russian Musical Semiography //*XX-e Congres International des études Byzantines.* Collège de France-Sorbonne, 19-25 aout 2001. Pre-actes. II. Tables rondes. Paris 2001, p. 225.

GARDNER UND KOSCHMIEDER, 1966 – GARDNER J. UND KOSCHMIEDER E. *Ein handschriftliches Lehrbuch der altrussischen Neumenschrift.* V.1. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1963; V.II. München, 1966; V.III. München, 1972.

STÖRMER, 1987 - STÖRMER O. *Die altrussischen Handschriften liturgischer Gesänge in sematischer Notation als Hilfsmittel der slavischen Akzentologie* // Slavistische Beiträge. Band 209.- München, 1987.

THIBAUT, 1913 – THIBAUT JEAN-BAPTISTE. *Monuments de la Notation Ekphonetique et Hagiopolite de l' Eglise Grecque.* Saint-Petersburg, 1913.

TILLYARD, 1970 - TILLIARD. H.J.W. *Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation. Monumenta Musicae Byzantinae.* Subsidia. Vol. 1 Fasc. 1. Copenhague. 1970.

VELIMIROVIĆ MILOŠ, 2003 – VELIMIROVIĆ MILOŠ. Russia's Place in Transmission of Christian Chants // *Церковное пение в историко-литургическом контексте: Восток – Русь – Запад. Гимнология.* Вып.3. М.: Прогресс-Традиция, 2003, с. 5-11.

АЛЕКСЕЕВА, 1996 - АЛЕКСЕЕВА Г.В. *Проблемы адаптации византийского пения на Руси.* Владивосток, Дальнаука, 1996.

БРАЖНИКОВ, 1972 – БРАЖНИКОВ М.В. *Древнерусская теория музыки.* Л.: Музыка, 1972.

ВЕЙСМАН, 1899 – ВЕЙСМАН А.Д. *Греческо-русский словарь.* СПб, 1899, 1370 кол.

ВЕРЕЩАГИН, 2001 - ВЕРЕЩАГИН Е.М.. *Церковнославянская книжность на Руси.* М.: Индрик, 2001.

ГУСЕЙНОВА, 1999 – ГУСЕЙНОВА З.М. *Русские музыкальные азбуки 15–16 веков.* СПб., 1999.

ДЫБО, 1981 – ДЫБО В.А. *Славянская акцентология.* М.: Наука, 1981.

ЗАЛИЗНЯК, 1985 – ЗАЛИЗНЯК А.А. *От праславянской акцентуации к русской.* – М.: Наука, 1985.

КУДРЯВЦЕВ И.М. - *Собрания Д.В. Разумовского и В.Ф. Одоевского. 1960 - Собрания Д.В. Разумовского и В.Ф. Одоевского. Архив Д.В. Разумовского.* Описания под ред. И.М. Кудрявцева. М.: Государственная ордена Ленина библиотека СССР им. В.И. Ленина, 1960.

СМОЛЕНСКИЙ, 1888 – СМОЛЕНСКИЙ С. *Азбука знаменного пения (извещение о согласнейших пометах) старца А. Мезенца 1668 года.* Казань. 1888.

ТЕР-АВАНЕСОВА, 1991 - ТЕР-АВАНЕСОВА А. О соотнесенности знаков знаменной нотации с ударением // *Славистика. Индоевропеистика. Ностратика.* Тезисы докладов конференции к 60 -летию В.А.Дыбо. М.: Наука, 1991, с. 150-154.

ЦЕЙТЛИН, 1988 - ЦЕЙТЛИН Р.М. О влиянии греческого языка на первый письменно-литературный язык славян эпохи раннего средневековья // *Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе.* М., 1988, с. 160-165.

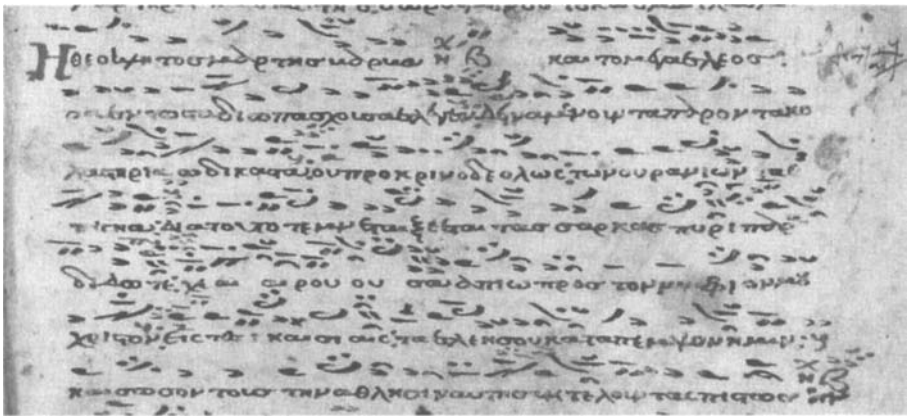
ЧЕРНЫШЕВА, 1994 - ЧЕРНЫШЕВА М. *Проблемы влияния греческого языка на язык переводных памятников в древнерусской книжности.* Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. М. 1994.

ШАБАЛИН, 1991 – ШАБАЛИН Д.С. *Певческие азбуки древней Руси.* – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1991.

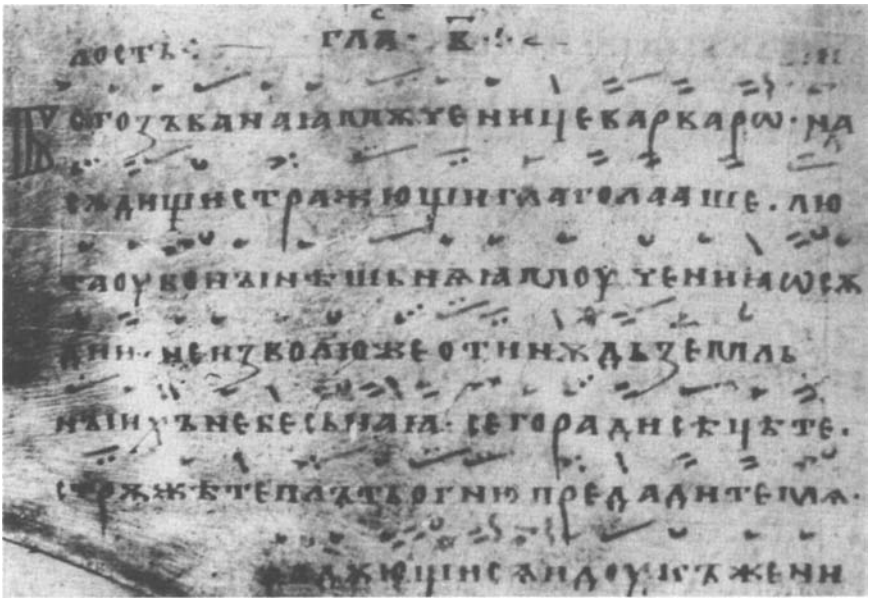
ЩЕГОЛЕВА, 2001 - ЩЕГОЛЕВА Л.И. *Путятина Минея (XI век).* 1-10 мая. М.: Территория, 2001.

© Алексеева Г.В., 2005 г.
© Печенкин Г.Б., Шевякова Е.Ф., крюковой шрифт «Georgy», 2002 г.

Илл. 1. Славник «Богозваная мученица Варваро» из рукописи Рос. гос. библиотеки Ф. 270 (Севастьянова) № 43, л.3, XIV век



Илл. 2. Славник «Богозваная мученица Варваро» из рукописи Государственной национальной библиотеки Ф. Q.п.1.15, л.81 об., к. XI века



ΜΌΝΟΝ ΜΌΝΩϹ ΜΌΝΟΥ
Übersetzungsprobleme anhand von Triadika des Theodoros Studites

Nikolaos Trunte
Bonn

Anders als die spätere Kirchendichtung des Westens sind die altkirchliche und die auf sie zurückgehende orthodoxe Hymnographie nicht lyrisch, sondern panegyrisch und dogmatisch. Bezeichnend ist, daß die syrische Gattungsbezeichnung ܡܕܪܫܐ *madrāšā* für eine von Ephraim dem Syrer (um 306–363) geschaffene Hymnenform[1] etymologisch zu hebräisch מִדְרָשׁ *midrāš* gehört, der Bezeichnung für die jüdische exegetische Predigt.[2] Die syrischen ܡܕܪܫ̈ܐ *madrāšē,* die ihrerseits die griechische Kontakiendichtung angeregt haben,[3] entstanden in der polemischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen gnostischen Sekten, die sich zur Verbreitung ihres Gedankengutes gleichfalls des Mittels der Hymnographie bedienten.[4]

---

1 Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte.* Bonn 1922. Photomechanischer Nachdruck Berlin 1968, S. 39 zufolge kann der Begriff des ܡܕܪܫܐ *madrāšā* „mit nur bedingtem Rechte demjenigen des Hymnus gleichgesetzt [...] werden. Dem Wortsinne nach eine im Kleide der Poesie geführte polemische Erörterung bezeichnend, wird der Name allgemein von sangbaren Dichtungen gebraucht." Im weiteren verweist Baumstark darauf, daß Ephraim (Aprēm) den ܡܕܪܫܐ *madrāšā* „schon selbst [...] auch in den Dienst des Kultus gestellt" habe. Hier sei „der von Hause aus didaktische Mad(h)rāšā, sich mit lyrischem Schwunge füllend, inhaltlich zum Hymnus im abendländischen Sinne geworden, wie er formal das Vorbild für den altbyzantinischen Hymnus, das Kontakion abgegeben" habe.

2 Vgl. Phillip SIGAL, *Judentum.* Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz 1986, S. 109: „Das von *darasch* [d. i. דָּרַשׁ, N. T.] abgeleitete Wort *midrasch* bezeichnet sowohl die Tätigkeit des Forschens, Fragens und Interpretierens als auch die Ergebnisse dieser Tätigkeit in der Gestalt einer bestimmten Literatur. Diese Tätigkeit des *midrasch* hat sowohl mit der Halaka [d. i. הֲלָכָה, N. T.] (Lebenspraxis, Verhaltensnormen) als mit der Haggada [d. i. הַגָּדָה, N. T.] zu tun [...]. Die Haggada enthält erklärendes Material, das die Texte der Schrift erhellt, ohne ihnen eine bestimmte Bedeutung in bezug auf die Praxis beizulegen [...]. Sie will vor allem inspirieren und erbauen."

3 Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich.* (Byzantinisches Handbuch. Zweiter Teil · Erster Band). München 1959 ([2]1977), S. 264; Konrad ONASCH, *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche.* Wien · Köln · Graz 1981, S. 218.

4 BAUMSTARK, *Geschichte,* S. 39–40; vgl. Nikolaos TRUNTE, ΑϹΑΤΕ ΤΩ ΚΥΡΙΩ ΑϹΜΑ ΚΑΙΝΟΝ. Vor- und Frühgeschichte der slavischen Hymnographie. In: Hans Rothe (Hg.),

Hohe Theologie findet sich aber nicht nur in Kontakien, sondern auch in den Kanones, die seit dem 9. Jahrhundert die Kontakien allmählich ablösten. Ein hervorragender Vertreter theologisch anspruchsvoller Dichtung ist Theodoros Studites (759–826), der sich selbst in der Nachfolge Ephraims des Syrers sah und diesen pries:[5]

> Ὡς ἄνθη τερπνὰ τὰ σὰ λόγια δρεπόμενοι,
> ἐν οἷς στεφάνους ὑμνῳδικοὺς
> προσφέροντές σοι ᾄδομεν.
> Διὸ ὑπὲρ ἡμῶν δυσώπει τὸν Κύριον. (Οἶκος ζ′)

Die zahlreichen Hymnen des Theodoros sprengten den Rahmen des damals noch gebräuchlichen Hymnarions, das als *Tropologion* bezeichnet worden war,[6] so daß für sie das neue Buch *Triodion* (eigtl. τριῴδιον τροπολόγιον 'Dreiodengesangbuch') geschaffen wurde.[7] Nicht zu Unrecht gilt daher das Triodion geradezu als Schöpfung der Studiten Theodoros und Ioseph, seines Bruders; beide werden in den ältesten griechischen wie slavischen Triodionhandschriften als Dichter des Triodions bezeichnet,[8] auch wenn sie bekanntlich nicht die einzigen geblieben sind.[9]

Wir wollen nachfolgend an *Triadika,* d. h. Troparien, die in besonderer Weise das zentrale Dogma des orthodoxen Glaubens[10] beschreiben, zu zeigen

---

Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen. (Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik, Band 43). München 2002, S. 27–76, hier S. 29.

5 Νικολάου Β. ΤΩΜΑΔΑΚΗ *Ἡ βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις.* (Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν βυζαντινὴν φιλολογίαν. Τόμος δεύτερος). Θεσσαλονίκη 1993, S. 47.

6 Hinweise auf das bis dahin unbekannte liturgische Buch τροπολόγιον fand zuerst Jean Baptiste PITRA in griechischen Handschriften des 11. Jahrhunderts, vgl. *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata,* edidit Joannes Baptista PITRA. Tom. I. Paris 1876, S. VIII. Daß das Tropologion auch schon früher bekannt war, zeigt ein Brief des Theodoros Studites aus der Verbannung, in dem er darüber klagt, daß man ihm sein Tropologion weggenommen habe.

7 Dazu vor allem Heinrich HUSMANN, Hymnus und Troparion. Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion. In: *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz.* Berlin 1971, S. 7–86, hier besonders S. 29–31.

8 So im 12. Jahrhundert in Crypt. Δ.β.II, fol. 23r: Τριῴδια σὺν Θεῷ τῆς Ἁγίας Τεσσαρακοστῆς τῆς τρία· δύο τοῦ Ἰωσὴφ καὶ ἕτερον τοῦ μεγάλου καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, vgl. slav. РГАДА, ф. 381, № 137, fol. 1r, ebenfalls 12. Jahrhundert: Трнωдь съ бм҃ь починаѥть сѧ· двѣма творцьма иосифомь и федоръмь, vgl. *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.–14. Jahrhunderts. Teil I: Vorfastenzeit.* Mit einer Einführung zur Geschichte des slavischen Triodions von M. A. MOMINA. Herausgegeben von M. A. MOMINA und N. TRUNTE. (Patristica Slavica, Band 11). Paderborn · München · Wien · Zürich 2004, S. *67–*68.

9 Zu den Dichtern des Triodions zusammenfassend jetzt MOMINA, Einführung, S. *49–*90.

10 Karl Christian FELMY, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung.* Darmstadt 1990, S. 44: „Diese Vorrangstellung des Trinitätsdogmas, der Lehraussagen über die immanente Trinität, ist neben der Christologie meines Erachtens der Punkt, an dem sich östlich-orthodoxes am tiefsten vom westlichen Verständnis unterscheidet. [...] [Es ist] bezeichnend [...], *daß* man Fragen, die die Trinitätslehre betreffen, im Westen nicht so wichtig nimmt, für spekulativ und darum für letztlich nicht entscheidend hält. Nach östlichem Verständnis sind dagegen Trinitätslehre und Christologie – letztere mit der Konsequenz der Bilderlehre – die wichtigsten Lehren, strenggenommen die einzigen Dogmen der orthodoxen Kirche."

versuchen, wie weit es den slavischen Übersetzern gelungen ist, die hohe Theologie dieser Dichtungen adäquat wiederzugeben. Die in ihnen immer wieder variierten Aussagen betreffen die Monarchie Gottvaters (mit den Worten des Ioannes von Damaskos glauben wir „εἰς ἕνα πατέρα, τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν"), die in den drei Hypostasen erkannt und verehrt wird („μίαν θεότητα [...] ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι γνωριζομένην τε καὶ προσκυμουμένην"), wobei sich die Hypostasen unterscheiden durch ihre Proprietäten (ἰδιώματα). Wir bekennen den Vater als ungezeugt (ἀγέννητον), den Sohn als vom Vater gezeugt (ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα) und den Heiligen Geist als ausgehend vom Vater (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον).[11]

Triadika stehen, sofern vorhanden, stets am Ende einer Ode des Kanons vor dem abschließenden Theotokion. In den ersten Band der von M. A. MOMINA vorbereiteten Triodionsedition haben insgesamt 26 Triadika Eingang gefunden, die sich auf die folgenden drei Kanones des Theodoros Studites verteilen:

1) *Πάντες δυσωπήσωμεν Χριστόν* / **Вси помо́лимся хр҃т҃ѹ** im 8. Ton am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen (Heirmos: Ἆσμα ἀναπέμψωμεν λαοί / **Пѣснь возсло́мъ лю́дїе**): 9 Triadika; die griechische Vorlage für das 7. hat nicht ermittelt werden können.[12]

2) *Τὴν ἡμέραν τὴν φρικτήν* / **Дéнь стрáшный** im 6. Ton am Sonntag der Entsagung von den Fleischspeisen (Heirmos: Βοηθὸς καὶ σκεπαστής / **Помо́щникъ и покрови́тель**): 8 Triadika, da die 2. Ode fehlt; für das 3. Triadikon hat die griechische Vorlage nicht ermittelt werden können.[13]

3) *Πάντες ἐν ᾠδαῖς πνευματικαῖς* / **Вси въ пѣснехъ дх҃о́вныхъ** im 8. Ton am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen (Heirmos: Ἆσμα ἀναπέμψωμεν λαοί / **Пѣснь возсло́мъ лю́дїе**): 9 Triadika, wobei das 1., 2., 8. und 9. Triadikon identisch sind mit dem 1., 2., 8. und 9., das 3. mit dem 5. des Kanons am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen.[14] In der von Momina zugrundegelegten Handschrift Sin. graec. 734 (11. Jahrhundert) sind die Triadika im Falle der 1., 2. und 9. Ode an beiden Stellen verzeichnet, ebenso in einigen der slavischen Handschriften, wobei sich die Übersetzungen aber voneinander unterscheiden. Das gilt sogar noch für die neukirchenslavische Druckausgabe,[15] wo wir folgende Varianten finden:

S. 18r / 62r (1. Ode): **самоу҆постáснам** / **самоу҆постáсна.**

---

[11] Zitate nach der Ausgabe: *Die Schriften des Johannes von Damaskos,* herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. II. *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Expositio fidei,* besorgt von P. Bonifatius KOTTER O. S. B. (Patristische Texte und Studien, Band 12). Berlin · New York 1973, S. 19, 25.

[12] MOMINA/TRUNTE, *Triodion,* S. 177–262, Triadika auf S. 186, 196, 205, 215, 223, 230, 243 (ohne griechisch), 250, 260.

[13] MOMINA/TRUNTE, *Triodion,* S. 286–369, Triadika auf S. 293, 306 (ohne griechisch), 316, 325, 333, 342, 351, 366.

[14] MOMINA/TRUNTE, *Triodion,* S. 392–529, Triadika auf S. 408 (= 186), 425 (= 196), 439 (= 223), 455, 468, 482, 495, 510 (= 250), 526 (= 260).

[15] **Трїѡ́дїонъ, сі́есть трипѣ́снецъ. Трїѡ́дь по́стная. Москва** 2000.

S. 18v / 62v (2. Ode: Пресовершéннаѧ / Пресовершеннѣ́йшаѧ; нерождéнне ѻ҆́ч҃е / нерождéнный ѻ҆́ч҃е; сн҃е є҆диноро́дне / сн҃е є҆диноро́дный; ꙗ҆влѧ́ѧйсѧ / ꙗ҆влѧ́емый; сп҃сѝ всѣ́хъ на́съ / сп҃сѝ всѧ́ ны.

S. 19v / 63r (5. / 3. Ode, die beiden ersten Kola sind ganz verschieden): Є҆динопрестóльнаѧ, безнача́льнаѧ, трїѵпоста́снаѧ є҆ди́нице / Тр҃це є҆диносꙋ́щнаѧ, и҆ пребж҃е́ственнаѧ є҆ди́нице, was in diesem Falle auch für den griechischen Text der heutigen Druckausgaben gilt:[16] Ὁμόθρονε, ἄναρχε, τρισυπόστατε Μονάς (S. 44) / Τριὰς ὁμοούσιε, καὶ ὑπέρθεε Μονάς (S. 132).

S. 23v / 67r (8. Ode): пою́ тѧ / тѧ̀ пою̀; чтꙋ́ / почита́ю.

S. 24r / 67v (9. Ode): Є҆ди́ный / Є҆ди́не; а҆́ще бо и҆ бг҃ъ кі́йждо ... є҆́сть / а҆́ще бо и҆ бг҃ъ кі́йждо ... є҆сѝ.

Insgesamt gibt es in der Edition also 24 Triadika, zu denen die griechische Vorlage bekannt ist; fünf davon sind je zweimal übersetzt worden, so daß es nur 19 unterschiedene griechische Vorlagen gibt. Von ihnen wollen wir beispielhaft neun näher betrachten: die fünf doppelt übersetzten, die in jeweils drei bis fünf slavischen Handschriften belegt sind, dazu schlaglichtartig vier weitere, die inhaltlich besondere Aufmerksamkeit verdienen.

In der Triodionsedition sind für die hier betrachteten Triadika die folgenden Handschriften zu berücksichtigen:[17]

𝔐 = РГАДА, ф. 381, № 137, russisch (Триодь Моисея Киянина), Ende des 12. / Anfang des 13. Jahrhunderts. Dies ist die Grundhandschrift der Edition, hier zugrundegelegt für den Kanon am Sonntag der Entsagung von den Fleischspeisen und am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen.

А = РНБ, F.п.I.74, bulgarisch, 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts.

Б = Zagreb, JAZU, IV.d.107, bulgarisch, 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts, hier zugrundegelegt für den Kanon am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen.

Д = РНБ, F.I.680, russisch, 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts, hier zugrundegelegt für die 1. und 2. Ode des Kanons am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen (die ersten vier Troparien der 1. Ode sind in Б durch Textverlust ausgefallen, die 2. Ode fehlt).

Е = РНБ, Пог. 41, russisch, Ende des 13. / Anfang des 14. Jahrhunderts.

З = РНБ, F.п.I.92, serbisch, Ende des 13. Jahrhunderts.

И = РНБ, F.п.I.102, bulgarisch, 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts.

К = РНБ, Пог. 40, bulgarisch, 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts.

---

[16] *Τριῴδιον κατανυκτικὸν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνηκοῦσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ἀπὸ τῆς Κυριακῆς τοῦ Τελώνου καὶ τοῦ Φαρισαίου μέχρι τοῦ Ἁγίου καὶ Μεγάλου Σαββάτου. Μετὰ τῶν κατ' ἦχον τριαδικῶν ὕμνων καὶ φωταγωγικῶν, στιχηρῶν τε καὶ καθισμάτων διαφορῶν, ἐν τῷ τέλει.* Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἐν Ἀθήναις 2003.

[17] MOMINA, Einführung, S. *311–*317.

Л = БАН, 13.1.4., bulgarisch, Ende des 14. Jahrhunderts.
М = РНБ, Тит. 1983, bulgarisch, 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Die zehn Handschriften repräsentieren sieben verschiedene Typen. MOMINA bestimmt Handschriftentypen nach inhaltlichen und strukturellen Kriterien, wobei sich die Typen ihrerseits zum Teil in Redaktionen unterteilen lassen. Leitkriterium für die Klassifikation der slavischen Triodionhandschriften ist der Bestand an Kanones in den Sonntagsgottesdiensten.[18]

Dabei ergibt sich, daß der Prototyp des der Edition zugrundegelegten Triodions des Moisej Kijanin wegen seiner griechischen Vorlagen, die ins 9. bis 10. Jahrhundert zurückreichen, MOMINA zufolge schon Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts geschaffen worden sein könnte.[19] Der GIM-Typ (hier vertreten durch die Handschriften **Д** und **Е**), ist in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts durch eine Korrektur bei der Einführung des studitischen Typikons in der Rus' entstanden.[20] Hingegen gehen die übrigen fünf Typen (ŠAFAŘÍK-, Zagreb-, Orbele-, Euergetidos- und Athos-Typ), vertreten durch die Handschriften **А, Б, ИКЛ, З** und **М**) auf eine Neuübersetzung zurück (ŠAFAŘÍK-Typ, **А**), die laut MOMINA in Westbulgarien auf der Grundlage von griechischen Handschriften entstand, die nicht älter waren als aus dem 11. Jahrhundert.[21] Den Euergetidos-Typ (3) datiert MOMINA in das 13. Jahrhundert; er ist in Serbien nach dem euergetidischen Typikon zusammengestellt worden.[22] Ebenfalls ins 13. Jahrhundert gehören der Zagreb- (**Б**) und der Orbele-Typ (**ИКЛ**),[23] während der Athos-Typ (**М**) auf die Korrektur gottesdienstlicher Bücher auf dem Athos im 14. Jahrhundert zurückgeht.[24]

MOMINA hat in ihrer Edition, um den kritischen Apparat nicht unnötig aufzublähen, darauf verzichtet, graphische und orthographische Varianten ihrer Quellen zu verzeichnen. Da somit die Orthographie der verwendeten süd- und ostslavischen Handschriften nicht mehr in jedem Falle zu erschließen ist, geben wir nachfolgend die Handschriftenbelege in rekonstruierter altkirchenslavischer Form mit konsequent gebrauchten Nasalvokalen und Jerlauten an.

Betrachten wir zunächst die doppelt übersetzten Triadika, beginnend mit dem der 1. Ode am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen und am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen, das sich in Sin. graec. 734 identisch an beiden Stellen (fol. 17v und 41r) findet:[25]

---

[18] MOMINA, Einführung, S. *111.
[19] MOMINA, Einführung, S. *203.
[20] MOMINA, Einführung, S. *132, Anm. 46; *135.
[21] MOMINA, Einführung, S. *129; *203.
[22] MOMINA, Einführung, S. *133.
[23] MOMINA, Einführung, S. *132–*133; *282.
[24] MOMINA, Einführung, S. *133; *139–*140.
[25] Vgl. *Τριῴδιον*, S. 40 und 130 mit Abweichungen nur bei der Klein- bzw. Großschreibung von *Βασιλείαν*.

(1) Τρία μιᾶς φύσεως ὑμνῶ
(2) πρόσωπα αὐθυπόστατα:
(3) ἀγέννητον Πατέρα,
(4) Υἱὸν τὸν γεννηθέντα
(5) καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον,
(6) ἄναρχον Βασιλείαν,
(7) ἐξουσίαν,
(8) Θεότητα μίαν.

Der Text findet sich an beiden Stellen auch in mehreren slavischen Handschriften, und zwar am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen in БДЗИКМ und am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen in 𝔐БДИКЛМ. Von besonderem Interesse sind hier die Doppelübersetzungen innerhalb derselben Handschrift, also in БДИКМ. Davon repräsentieren Б den Zagreb-Typ an, Д den GIM-Typ, ИК den Orbele-Typ und M den Athos-Typ. Die jeweils zweite Übersetzung nennen wir hier Б²Д²И²К²М². Dem griechischen Original am nächsten kommt М², obwohl auch hier αὐθυπόστατα nicht richtig wiedergegeben ist. (Richtig ist der Anfang nur in 𝔐: Три ѥдиного ѥстьства поѭ / лица самооупостасьна.) Hier nun der Text nach М²:

(1) Три ѥдиного ѥстьства поѭ
(2) лица съставьна:
(3) нерождена оц҃а
(4) сн҃а рожденааго
(5) и дх҃а ст҃го,
(6) безначѧльно цр҃тво,
(7) область же и
(8) бж҃тво ѥдино.

Varianten: Три ѥдиного ѥстьства] Д²З²И²КК²ЛМТри же ѥдиного ѥстьства, Д Три ѥдина ѥстьства, З Три же въ ѥдиномь ѥстьствѣ, Б Триѥдино ѥстьство, И Треѥдиного сѫщьства • поѭ] Д чьтѫ • лица съставьна] К² лица съставьнаꙗ, И² лица же съставьна, 𝔐² лица самосъставьна, БДД²З лица самооупостасьна, К лици своѥгосъставьна, Б² лици ѥстьствьна, И лица своиства, М лица несъставьнаꙗ • сн҃а рожденааго] Б² сн҃а рождена, М сн҃а рождьшаго сѧ, З om. • ст҃го] 𝔐²БД прѣст҃го • безначѧльно] Л и безначѧльно, Б тако и безначѧльно, Д без начѧла • цр҃тво] ДИ о цр҃тво • область же и бж҃тво ѥдино] Б и бж҃тво и область ѥдина, Б² область и бж҃тво ѥдиного, Д область, бж҃тво ѥдино, И и власть, бж҃тво ѥдино, 𝔐² сь область же бж҃тво ѥдино • ѥдино] Б ѥдина.

Auffällig ist hier das mühevolle Ringen um den Begriff αὐθυπόστατος '*self-subsistent, having hypostatic existence, existing independently*'.[26] М² ignoriert ebenso wie И²К² das präfigierte αὐθ- und übersetzt *ὑπόστατος als съставьна. М, das sonst gute Lesungen bietet, hat offenbar eine verfälschte griechische Vorlage gehabt oder falsch gelesen, denn es übersetzt offensichtlich – anders ist несъставьнаꙗ nicht zu erklären – *ἀνυπόστατα, das hier wohl als banales 'unerträglich' aufgefaßt worden ist,[27] denn als theologischer Terminus wäre

[26] *A Patristic Greek Lexicon,* edited by G. W. H. LAMPE. Oxford 1961 (⁶1982), S. 264.

[27] Laut LAMPE, *Lexicon,* S. 164 mit Bedeutungsangaben wie '*that cannot be withstood* or *endured, irresistible*', vgl. *Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember slavisch–griechisch–deutsch nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts*

die Verwendung von ἀνυπόστατος häretisch.[28] Neben der Lehnübersetzung самоѹпостасьна (БДД²) mit dem Fremdwort ѹпостась und der stärkeren Slavisierung З самосъставьна verdient der Übersetzungsversuch своѥгосъставьна (К) Beachtung. Das Τρία im 1. Kolon wurde nicht immer auf πρόσωπα bezogen, daher die Versuche, ein Kompositum zu bilden: Триѥдино ѥстьство (Б) bzw. Треѥдиного сѫщьства (И, mit seltener Verwechslung von ѥстьство 'φύσις' und сѫщьство 'οὐσία').

Das zweite doppelt übersetzte Triadikon ist das der 2. Ode am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen und am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen, das sich in Sin. graec. 734 (fast) identisch an beiden Stellen (fol. 18r und 41v) findet:[29]

(1) Ὑπερτελεστάτη Μονάς, [fol. 18r add. καὶ] ὑπέρθεε,
(2) τρισυπόστατε,
(3) ἀγέννητε Πάτερ
(4) καὶ Υἱὲ μονογενές,
(5) Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς ἐκπορευθέν,
(6) δι' Υἱοῦ δὲ φανέν,
(7) Σοφία, Δικαιοσύνη,
(8) Κυριότης, Βασιλεία,
(9) σῶσον πάντας ἡμᾶς.

Der Text findet sich an beiden Stellen auch in mehreren slavischen Handschriften, und zwar am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen in ДЗКМ und am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen in МБДИКЛМ. Von besonderem Interesse sind hier die doppelt vorhandenen Übersetzungen in den Handschriften ДКМ, von denen Д den GIM-Typ repräsentiert, К den Orbele-Typ und М den Athos-Typ (die jeweils zweite Übersetzung nennen wir hier Д²К²М²). Den besten Text bietet К:

(1) Прѣсъвръшена ѥдина, прѣбж҃твьна
(2) трисъставьна,
(3) нерожденьне оч҃е
(4) и сн҃е ѥдиночѧдьне
(5) и дш҃е изъ оц҃а исходѧи,
(6) сн҃омь же ꙗвлѥнъıи,
(7) прѣмѫдрость же и правьда,
(8) гд҃тво, цр҃тво,
(9) сп҃си вьсѧ нъı.

---

mit einem Glossar griechisch–slavisch, bearbeitet von Dagmar CHRISTIANS. (Patristica Slavica, Band 8). Wiesbaden 2001, S. 253 mit der slavischen Entsprechung несътьрпимъıи (im Kontakion des 17. Dezember im 6. Ton: ἐν μέσῳ δὲ φλογὸς ἀνυποστάτου ἱστάμενοι = средѣ пламене несътьрпимаго ставъше, vgl. *Gottesdienstmenäum nach den slavischen slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts. Teil 2: 9. bis 19. Dezember,* herausgegeben von Hans ROTHE und E. M. VEREŠČAGIN. (Patristica Slavica, Band 3). Opladen 1997, S. 516).

[28] LAMPE, *Lexicon,* S. 164 nennt als im engeren Sinne theologische Bedeutungen '*without substance, immaterial*', '*unsubstantial, without independant existence*', '*non-existent, unreal, imaginary*'.

[29] Vgl. *Τριῴδιον,* S. 41, 131, an beiden Stellen im 7. Kolon abweichend οὐσία μία καὶ φύσις.

Varianten: Прѣсъвръшена] 𝔐 Прѣсъвръшенаꙗ, ДСъвръшена, МПрѣнепорочьнаꙗ (irrtümlich mit geläufigem Incipit eines Theotokions) • ѥдина] И^{2}К^{2}Л^{2}ММ^2 ѥдинице • прѣбж҃твьна] ЗК^{2}Лпрѣбж҃твьнаꙗ, М^2 прѣбж҃твьнъıи (fälschlich auf оч҃е bezogen) • трисъставьна] К^{2}М трисъставьнаꙗ, Л^2 и трисъставьна, Дтриоупостасьна, З триоупостасьнаго, М^2 трисъставьнъıи (fälschlich auf оч҃е bezogen) • нерожденьне] 𝔐^{2}ДД^{2}нерождене, М нерожденьнеѥ (falsch gebildet), Б^{2}М^{2}нерожденьнъıи • сн҃е] ДД^2 сн҃е, З сн҃оу • ѥдиночѧдьне] ДД^2 ѥдиночѧде, Б^2 ѥдиночѧдъıи, 𝔐ѥдинородьнъıи• и дш҃е] Д^{2}К^{2}М дш҃е, ЗБ^2 и дх҃ъ, 𝔐^{2}ДМ^2 дх҃ъ • изъ] ИК^{2}Л^{2}ММ^2 ѿ • исходѧи] 𝔐^{2}Д исходѧ • сн҃омь же ꙗвлѥнъıи] К^{2}ММ^2 om., И^{2}Л^2 си сн҃а ради ꙗвль сѧ • сн҃омь] З съ сн҃омь• ꙗвлѥнъıи] 𝔐^{2}ДД^2 ꙗвлѥнъ • прѣмѫдрость же и правьда] З прѣмѫдрость и правьда, Мпрѣмѫдрости и правьдо, add. ꙗвлѧи сѧ, anders, wie griech. οὐσία μία καὶ φύσις: 𝔐^2 сѫщьство ѥдино и ѥстьство, Б^2 сѫщьство ѥдино, ѥстьство, К^2 сѫщьство ѥдино, М^2 сѫщьство ѥдино и ѥдиньство, kontaminiert aus beiden Lesarten: И^{2}Л^2 сѫщьство правьдьноѥ• же и] Д ж, Д^2 и • гд҃тво] МЛ^2 и гд҃тво, Д^2 ѥстьство, М^2 om. • цр҃тво] Б^{2}ЗИ^{2}К^{2}ММ^2 и цр҃тво • вьсѧ нъı] ЗК^{2}ММ^2 вьсѣхъ насъ, И^2 насъ, Л^2 вьсѣхъ, Б^2 om.

Die Übersetzungen ДД^{2}К^{2}ММ^2 unterscheiden sich hier nur geringfügig; lediglich der vollständige Ausfall des 6. Kolons in К^{2}ММ^2 ist bemerkenswert. Die Formel δι' Υἱοῦ ist orthodox eigentlich nicht zu beanstanden;[30] seit aber Maximos Homologetes das lateinische *Filioque* dahingehend verteidigt hatte, daß es nichts anderes besage als δι' Υἱοῦ,[31] war auch diese Formel nicht mehr ohne weiteres zu gebrauchen, zumal nachdem auch Niketas von Nikomedien das *Filioque* als Ausdruck δι' Υἱοῦ verstanden hatte[32] und Ioannes Bekkos sogar soweit gegangen war zu behaupten „die Formeln ἐκ und διὰ [seien] durchaus identisch und besagten dasselbe, nur habe das ἐκ πατρὸς eine andere Bedeutung als das ἐκ υἱοῦ."[33] Die Nichtunterscheidung gab der an sich harmlosen Formel δι' Υἱοῦ damit den Anschein des Häretischen, so daß die ersatzlose Tilgung zweifellos als bewußte Absetzung von römischen Positionen zu verstehen ist. Eine Alternative haben И^{2}Л^2 mit и сн҃а ради ꙗвль сѧ gefunden; diese Formulierung macht klar, daß nur die zeitliche Sendung (ἔκπεμψις) gemeint sein kann, keinesfalls der Ausgang (ἐκπόρευσις) von Ewigkeit. Durch die Ersetzung des Passivpartizips durch ein Reflexiv wird – gegen den griechischen Text, der ja Passiv hat – klar, daß nicht der Sohn Bewirker des Erscheinens des Geistes ist, sondern sein Erscheinen lediglich des Sohnes wegen geschah. Das zeigt, daß die Übersetzer keineswegs sklavisch dem griechischen

---

30 BECK, *Kirche und Theologie,* S. 307: „Die Beteiligung des Sohnes am Ausgang des Geistes wird schon von den vornizänischen Vätern festgestellt, wenn auch den Andeutungen eines δι' υἱοῦ bei Origenes und Gregorios Thaumaturgos kein allzu starkes Gewicht beigemessen werden darf." Ebd., S. 308: „In der späteren patristischen Theologie [...] wird [...] δι' υἱοῦ [...] im Sinne einer μεσιτεία verstanden [...]."

31 Beck, *Kirche und Theologie,* S. 308: „[...] die Römer hätten mit dem ‚ex' nicht etwa den Sohn zur αἰτία des Geistes gemacht, denn μία αἰτία des Geistes sei allein der Vater. Das ‚ex' bedeute vielmehr δι' αὐτοῦ, um das συναφὲς τῆς οὐσίας zu demonstrieren."

32 BECK, *Kirche und Theologie,* S. 313–314 berichtet von Niketas von Nikomedeia: „Zunächst habe auch er in die lateinische Doktrin die Lehre von zwei Prinzipien hineingelesen, dann aber die für Anselm [von Havelberg] neue Formel δι' υἱοῦ in die Debatte geworfen und diesen Ausdruck dahingehend erläutert, daß die προβολὴ des Geistes dem Vater primär und eigentlich gehöre, dem Sohne aber mittelbar, insofern er sie vom Vater empfangen habe. Man könne auch die lateinische Formel gelten lassen, wenn man sie in diesem Sinne auffasse [...]."

33 BECK, *Kirche und Theologie,* S. 316.

Text folgten, sondern genug theologisches Verständnis hatten, um dogmatische Klippen geschickt zu umschiffen.

Im 7. Kolon bietet 𝔐^{2}Б^{2}К^2 einer ursprünglichen Lesart сѫщьство ѥдино и (Б^{2}К^2 om.) ѥстьство (К^2 om.) die Entsprechung zu griechisch οὐσία μία καὶ φύσις. Der Übersetzung in М^2 lag offenbar ein griechischer Text mit *οὐσία μία καὶ ἕνωσις zugrunde, И^{2}Л^2 haben beiden Lesarten (σοφία, δικαιοσύνη und οὐσία μία καὶ φύσις) kontaminiert zu сѫщьство правьдьноѥ (schon griech. *οὐσίαν δικαιοσύνης?).

Das dritte Beispiel für Doppelübersetzung ist das Triadikon der 5. Ode am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen und der 3. Ode am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen. Die griechische Vorlage hat sich in diesem Falle nur am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen erhalten (Sin. graec. 734, fol. 19r); sie weicht in der Handschrift nur an einer Stelle von dem Text der Druckausgaben ab: [34]

(1) Ὁμόθρονε, ἄναρχε,
(2) τρισυπόστατε Μονάς,
(3) ἡ διαρέσει τὴν ἕνωσιν,
(4) καὶ ἔμπαλιν ἔχουσα,
(5) τοῖς προσώποις τὴν φύσιν [Sin. graec. 734 τῇ φύσει]
(6) εἰς ἓν ἡμᾶς σύναψον,
(7) θέλημα τῶν σῶν ἐντολῶν.

Dabei kann im 5. Kolon nur der Akkusativ als sprachlich korrekt gelten, denn τὴν φύσιν bildet das direkte Objekt zu ἔχουσα. So wird das Triadikon auch vom slavischen Übersetzer in den neukirchenslavischen Druckausgaben verstanden: [35]

(1)	Є҆динопрестóльнаѧ, безначáльнаѧ,	Трⷪ҇це є҆диносꙋ́щнаѧ,
(2)	трїѷпостáснаѧ є҆ди́нице,	и҆ пребж҃éственнаѧ є҆ди́нице,
(3)	раздѣлéнїемъ є҆ди́нство,	раздѣлéнїемъ соединéнїе,
(4)	и҆ вопрóтивъ ли́цы	и҆ впроти́въ ли́цы
(5)	є҆стество̀ и҆мꙋ́щаѧ,	є҆стество̀ и҆мꙋ́щаѧ,
(6)	во є҆ди́но нáсъ совокꙋ́пи̇̀	во є҆ди́но нáсъ совокꙋ́пи̇̀
(7)	хотѣ́нїе твои́хъ зáповѣдей.	хотѣ́нїе твои́хъ зáповѣдей.

In slavischen Handschriften hat sich der Text am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen in БЗКМ erhalten, am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen in 𝔐БДИКЛМ. An beiden Stellen vorhanden ist er innerhalb einer Handschrift somit in БКМ. Dem griechischen Original am nächsten kommt unter den slavischen Handschriften М bzw. М^2:

---

[34] *Τριῴδιον,* S. 42 und 132 mit Abweichung in den ersten beiden Kola: Τριὰς ὁμοούσιε, καὶ ὑπέρθεε Μονάς.

[35] Трїѡ́дїонъ, fol. 19v und 63r.

(1)	Ѥдинопрѣстольнаꙗ, безначѧльнаꙗ,	Тр҃це прѣсѫщьнаꙗ,
(2)	трисъставьнаꙗ ѥдинице	и прѣбж҃твьнаꙗ ѥдинице,
(3)	ꙗже раздѣлѥньми ѥдинѥниѥ	ꙗже раздѣлѥниѥмь съвъкоуплѥниѥ,
(4)	и съпротивлѥниѥ имѧщи	и ѥдинъ имѫщи
(5)	лице ѥстьствомь	образы ѥстьствьныими
(6)	въ ѥдино съвъкоупи	въ ѥдино насъ съвъкоупи
(7)	хотѣниѥ твоихъ заповѣдии.	хотѣниѥ твоихъ заповѣдии.

Varianten: Ѥдинопрѣстольнаꙗ] Д Ѥдинопрѣстольнаꙗ, Б Съпрѣстольна, М^{2}ЗК Равьнопрѣстольно, • безначѧльнаꙗ] Б безначѧльна, З безначѧльноѥ, М^{2}К без начѧла • zu М^2 прѣсѫщьнаꙗ] Б^2 прѣсѫщиꙗ, К^{2}Л^2 прѣсѫщьствьнаꙗ • трисъставьнаꙗ] Б триоупостасьно, К триипостасьно, М^2 трисобьствьно • ѥдинице] Б равьноство, М^{2}К ѥдиньство • zu М^2 прѣбж҃вьнаꙗ] Б^{2}И^2 прѣбж҃вьна• zu М^2 ѥдинице] Б^{2}ѥдинъ, Д^{2}ѥдина • ꙗже раздѣлѥниѥмь] И^{2}К^{2}иже раздѣлѥниѥмь, Л^2 и иже раздѣлѥниѥмь, М^{2}ЗК раздѣлѥниѥмь, Б раздѣлѥнии, Б^2 раздѣльномь, Д^2 раздѣломь • ѥдинѥниѥ] М^{2}БЗКК^2 съвъкоуплѥниѥ, И^2 и съвъкоуплѥниѥ, Б^2 съвъкоуплѥниѥмь, Д^2 съвъкоупъ • и съпротивлѥниѥ] З ѥдино пакы, Д^2 ѥдино, Б^2 ѥдинъ пакы, М^2 иѥдинъ пакы, БК ѥдиного пакы, К^{2}Л^2 пакы, И^2 и пакы • имѧщи] Б^2 имѫщи, М^{2}ЗК имѣꙗ, И^{2}К^{2}Л^{2}имѫще, Д^2 имѫщоу, Б om. • лице ѥстьствомь] З лице ѥстьствомь пакы, И^{2}Л^2 лици ѥстьства, К^2 лице ѥстьства, Б ѥстьство, Б^2 образомь лице, Д образомь лице же • ѥдино ... хотѣниѥ] ЗКЛ^2 ѥдинѫ ... волѭ, М^2 ѥдинѫ ны ... волѭ, БК^2 verderbt ѥдино ... волѭ • съвъкоупи] К съвъкоупи ны, Л^2 насъ съвъкоупи, З съвъкоупи нн҃ꙗ • твоихъ заповѣдии] З заповѣдии твоихъ, М^{2}К заповѣдии ти, Б заповѣди твоꙗ х҃е б҃е, Б^2 om.

Die neukirchenslavische Übersetzung gibt den Sinn des Originals vollständig richtig wieder. Auffällig ist hier lediglich вопро́тивъ bzw. впроти́въ als etwas gekünstelt wirkende morphologische Wiedergabe des griechischen ἔμπαλιν (gleichbedeutend mit πάλιν 'па́ки'). Im Wörterbuch BONČEVS werden вопро́тивъ und впроти́въ mit eben diesen beiden Stellen belegt.[36] Die athonitische Korrektur des 14. Jahrhunderts zeigte stattdessen noch М съпротивлѥниѥ, ein Substantiv, das nicht als adverbiell gebraucht erkennbar ist und in den Wörterbüchern fehlt.[37] Die älteren slavischen Übersetzungen bis zur athonitischen Korrektur geben ἔμπαλιν unter Weglassung des vorausgehenden καί übereinstimmend, aber fälschlich als ѥдино пакы wieder (besser И^2 и пакы, Л^2 пакы). Offenbar wurde ἔμπαλιν hier als ἓν πάλιν analysiert und das Neutrum ἕν dann auf съвъкоуплѥниѥ bezogen, das als Wiedergabe von ἕνωσιν diente (З раздѣлѥниѥмь съвъкоуплѥниѥ ѥдино пакы 'durch Scheidung wiederum eine Vereinigung'). Da die griechische Vorlage offenbar wie Sin. graec. 734 statt des Akkusativs τὴν φύσιν den Dativ τῇ φύσει aufwies, der als Instrumental ins Slavische übersetzt wurde (ЗКМ ѥстьствомь), fehlte nun dem Partizip das direkte Objekt, so daß der griechische Dativ τοῖς προσώποις zum neuen direkten Objekt (лице) werden konnte (z. B. К имѣꙗ лице ѥстьствомь, М имѧщи лице ѥстьствомь). Verbindet man

[36] Архимандрит Атанасий БОНЧЕВ, *Речник на църковнославянския език. Том I. А–О.* София 2002, S. 99, 108, von впроти́въ mit Verweis auf вопроти́въ, das mit diesem Akzent aber nicht verzeichnet ist.

[37] Lediglich Franz VON MIKLOSICH, *Lexicon palaeoslovenico–graeco–latinum. Emendatum auctum.* Wien 1862–65. Neudruck Aalen 21977, S. 948 verzeichnet mit nicht aufgelöster Quellenangabe „int." съпротивлѥниѥ als Nomen mit der dann freilich erstaunlichen Bedeutungsangabe 'adversari'.

лице mit ѥдино aus dem 4. Kolon, was naheliegt, da лице ein Singular ist, ergibt sich in К statt 'Einheit durch Scheidung, und wiederum in den Personen die Natur habend' gegen den griechischen Text 'Vereinigung durch Scheidung, wiederum *eine* Person durch die Natur habend' (ѥдино пакы имѣѩ лице ѥстьствомь). Das aber wäre Sabellianismus und durch das Glaubenssymbol der 1. Synode von Sirmium 351 ausdrücklich mit dem Anathema belegt: „εἴ τις τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν ἅγιον πνεῦμα ἓν π[ρόσωπον] λέγει, ἀ[νάθεμα] ἔ[στω];" orthodox ist allein die von Ioannes Damaskenos in einem antinestorianischen Traktat gebrauchte Formel „μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἤγουν π[ροσώποις] προσκυνουμένων".[38]

Daß dennoch an einen häretischen Kontext nicht zu denken ist, zeigt die Tatsache, daß diese Aussage hier isoliert ist. Anders als in К ergibt sich in З nicht einmal ein auch nur grammatisch richtiger Text (З имѣѩ лици ѥстьствомь). Die für dieses Troparion älteste bekannte Übersetzung (Б) aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts hat durch geschickte Verkürzung und Unterschlagung des Begriffs πρόσωπον einen anderen, aber theologisch richtigen Text hergestellt, in dem die drei Hypostasen der *einen* Natur gegenübergestellt werden: Б триоупостасьно равьньство раздѣлении съвъкоуплении ѥдино пакы ѥстьство. Damit sind die Fehlinterpretationen der anderen Handschriften, deren Ursache ein Kasusfehler im *Griechischen* und die falsche Analyse von ἔμπαλιν zu ἓν πάλιν waren, vermieden.

Das vierte Beispiel für Doppelübersetzung ist das Triadikon der 8. Ode am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen und am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen, dessen griechische Vorlage sich in Sin. graec. 734 (fol. 21r) nur am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen findet, weshalb MOMINA am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen den griechischen Text nach РНБ, Греч. 712 (fol. 12v) anführt. Er lautet hier übereinstimmend:[39]

(1) Ὡς Μονάδα τῇ οὐσίᾳ ὑμνῶ σε,
(2) ὡς Τριάδα τοῖς προσώποις σε σέβω,
(3) Πάτερ, Υἱὲ καὶ Πνεῦμα τὸ πανάγιον·
(4) ἄναρχον τὸ κράτος
(5) τῆς σῆς Βασιλείας
(6) δοξάζω εἰς αἰῶνας.

Der slavische Text findet sich an beiden Stellen auch in mehreren slavischen Handschriften, und zwar am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen in БДЗКМ und am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen in МАБДЗМ, mit doppelt vorhandenen Übersetzungen in den Handschriften БДЗМ. Die beste

[38] LAMPE, *Lexicon*, S. 1187; Alfred ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band 1: Die Zeit der Alten Kirche.* Gütersloh [4]1981, S. 236–237 behauptet zwar, Basileios habe mit „dem Namen »Person« [...] eine gemeinsame Eigenschaft aller drei Hypostasen der Trinität bezeichnet", doch ist das an der angegebenen Stelle nicht zu verifizieren.

[39] In modernen Druckausgaben steht das Triadikon an beiden Stellen, vgl. *Τριῴδιον*, S. 50, 140.

slavische Entsprechung bietet die athonitische Korrektur des 14. Jahrhunderts (М, wovon $М^2$ nur durch das Fehlen von тѧ im 2. Kolon abweicht); anders, aber nicht schlechter, hat den Text der Übersetzer von $З^2$ (rechte Spalte) verstanden:

(1)	Ꙗко ѥдиницѫ сѫщьствомь поѭ тѧ,	Ꙗко ѥдино сѫщьствомь поѭ тѧ,
(2)	ꙗко тр҃цѫ лици чьтѫ тѧ,	Тр҃цѫ лици тѧ чьтѫ,
(3)	оч҃е и сн҃е и дш҃е прѣст҃ыи,	оч҃е и сн҃е и дш҃е прѣст҃ыи,
(4)	безначѧльнѫѭ дръжавѫ	безначѧльна дръжаво,
(5)	твоѥго цр҃твиꙗ	цр҃твиѥ твоѥ
(6)	славлѭ въ вѣкы.	прославлꙗѭ въ вѣкы вьсѧ.

Weitere Varianten: ѥдиницѫ сѫщьствомь] $А^2$ ѥдино сѫщьствомь, З ѥдинѫ ѥстьствомь, $М^2ДД^2К$ ѥдиного ѥстьствомь, $Б^2$ ѥдиномь сѫщьствомь, Б ѥдиньствомь • поѭ тѧ] БЗ поѭще, $Б^2$ om. • ꙗко] $Б^2З$ om. • тр҃цѫ лици] Д тр҃цѫ и въ лица, $М^2$ тр҃цѫ лицемь, $Д^2$ лицемь, З трьст҃аꙗ тр҃це • чьтѫ тѧ] $А^2$ тѧ чьтѫ, $М^2$ тебе чьтѫ, $М^2$ чьтѫ, З чьтѫще тѧ, Б чьтѫще тебе, $Б^2$ чьтѧще, Д поѭ, $Д^2К$ om. • и сн҃е] $А^2$ сн҃е • дш҃е прѣст҃ыи] $А^2К$ дш҃е ст҃ыи, БЗ ст҃ыи дш҃е, Д дш҃е параклите • безначѧльнѫѭ дръжавѫ] $М^2БД^2М^2$ безначѧльна дръжава, $Б^2ДК$ безначѧльнаꙗ дръжава, З без начѧла дръжава • твоѥго цр҃твиꙗ] З цр҃твиꙗ твоѥго, $М^2Д^2$ цр҃твиꙗ ти, $Б^2$ цр҃твиѥ ти, Б цр҃тво ти, $А^2$ цр҃тво же ти, К цр҃тво • славлѭ] $А^2$ прославлѭ, $М^2Д^2$ прославлꙗѭ, $Б^2$ прославлꙗѥмъ, З словословлѭ, К славимь, Б славѧще • въ вѣкы] $А^2$ въ вьсѧ вѣкы, ЗК въ вѣкы вьсѧ, Б om., $Б^2$ вл҃ко.

Hingegen hat der Übersetzer von Б einen kaum verständlichen Text geliefert, der ohne jedes finite Verb auskommen muß und nur Partizipien verwendet (поѭще ... чьтѧще тебе ... славѧще, nicht viel besser З поѭще ... чьтѧще тѧ ... словословлѭ). Dazu kommen Schwierigkeiten, die die Übersetzer mit der Wiedergabe von Μονάς hatten (Б ѥдиньство, З ѥдинѫ, $М^2ДД^2К$ ѥдиного, $А^2З^2$ ѥдино), außerdem wird τῇ οὐσίᾳ nur in $А^2Б^2З^2ММ^2$ richtig mit сѫщьствомь übersetzt, in $М^2ДД^2ЗК$ aber mit ѥстьствомь, das sonst stets φύσις wiedergibt; in Б fehlt eine Entsprechung überhaupt. Auffällig ist, daß mehrfach bei Doppelübersetzungen der jeweils zweite Text der bessere ist, z. B. Μονάδα τῇ οὐσίᾳ: З ѥдинъ ѥстьствомь ⇨ $З^2$ ѥдино сѫщьствомь; Τριάδα: З трист҃аꙗ тр҃це ⇨ $З^2$ тр҃це; σε σέβω: З чьтѧще ⇨ $З^2$ тѧ чьтѫ; Πνεῦμα τὸ πανάγιον: Д дш҃е параклити ⇨ $Д^2$ дш҃е прѣст҃ыи; ἄναρχον τὸ κράτος: З без начѧла дръжава ⇨ $З^2$ безначѧльна дръжаво.

Das fünfte Beispiel für Doppelübersetzung ist das Triadikon der 9. Ode am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen und am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen, dessen griechische Vorlage in Sin. graec. 734 (fol. 21v und 44v) zu finden ist:[40]

(1) Ὁ Εἷς ἐν Τριάδι Θεός,
(2) δόξα Σοι ἀπαύστως·
(3) εἰ γὰρ καὶ Θεὸς ἕκαστον,
(4) ἀλλ' Εἷς τῇ φύσει πέλεις:

[40] *Τριῴδιον,* S. 51 und 141. Die Druckausgabe unterscheidet sich von Sin. graec. 734 im 4. Kolon mit πέλει statt πέλεις (nur S. 51) und im 6. Kolon mit ἰδιώμασι.

(5) ὁ Πατὴρ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα
(6) τοῖς τρισσοφαέσιν ἰδιώμασιν.

Der slavische Text findet sich an beiden Stellen auch in mehreren slavischen Handschriften, und zwar am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen in БДЗКМ und am Samstag der Entsagung von den Milchspeisen in ℳАБДЕЗ, doppelt vorhanden also in БДЗ. Die beste slavische Version ist Д, auch wenn присно im 2. Kolon für ἀπαύστως nicht ganz paßt und im 3. Kolon überflüssig ist:

(1) Єдинъ въ трци бе,
(2) слава присно·
(3) аще бо и бъ присно късжьдо,
(4) нж иединъ иестьствомь иеси:
(5) оць и снъ и дхъ же
(6) трьсвѣтьлыми своиствы.

Varianten: иединъ въ трци] К Єдиныи въ трци, $З^2$ иединыи трцеж, $Б^2$ иединои трци, З иединыи въ три лица, Б иединьство трци, $ℳ^2Д^2$ иедина трце • слава присно] $ℳ^2Д^2$ слава тебѣ присно, $БД^2З$ слава тебѣ, $Б^2$ слава тебѣ и бгоприсно, $З^2$ присно въ вѣкы слава • аще бо] БЗК аще, $Б^2$ om. • и бъ присно къжьдо] $ББ^2$ бъ присно къжьдо, ЗКМ и бъ къжьдо, З·и бъ кынжьдо, $ℳ^2Д^2$ и бъ трои, $А^2$ и къто бъ трои, $Е^2$ и къто, Б и бъ и съвъкоуплиено • иединъ иестьствомь иеси] К иединъ иеси иестьствомь, $А^2Е^2Д^2$ иединъ иестьствомь иестъ (wie πέλει in der griechischen Druckausgabe), М иестъ иединъ иестьствомь, З иединъ иестьствомь сыи, $Б^2$ иестьствомь иеси, Б иестьствомь • оць и снъ и дхъ же] $ℳ^2З$оць и снъ и дхъ, К оць, снъ, дхъ же, $Б^2$оць и снъ и стыи дхъ, Б verderbt оцьнхъ • трьсвѣтьлыми] $ℳ^2$ трьсвѣтьлованьми, $Б^2Д^2$ трьсвѣтьлованами, Б verderbt въ трьхъ свѣтьло искони стыхъ • своиствы] $ℳ^2А^2$ своиствними, $ББ^2$ om.

Ebenso gut wie in Д ist der Anfang in $З^2$ (Єдиныи трцеж бе). Sonst bereitet der Anfang die größten Schwierigkeiten. In Б soll иединьство трци бе wohl ‘Gott, Einheit in der Dreiheit’ bedeuten. In $Б^2$ (Єдинои трци ‘Gott der einen Dreiheit’ oder ‘Gott in einer Dreiheit’?) und $ℳ^2Д^2$ (Єдина трце бе ‘o einzige Dreiheit Gott’) ist die Anrede verflacht, während З mit Єдиныи въ три лица, also Akkusativ statt Lokativ, einen Grammatikfehler enthält, der in Balkansprachen aber häufiger begegnet. Das griechische ἀπαύστως ist nirgendwo adäquat wiedergegeben, БЗ verzichten ganz darauf, $Б^2$ bildet ein unsinniges и бгоприсно. Griechisches ἕκαστον wurde in $ДЗЗ^2$ richtig wiedergegeben, in $ℳ^2А^2Д^2$ aber durch трои zu einer anderen, theologisch freilich ebenfalls richtigen Aussage in der 3. Person verändert, während $Б^2$ das Kolon ganz ausließ und Б stärker verderbt ist.

Es ist auffällig, daß bei den innerhalb einer Handschrift zweimal übersetzten gleichen griechischen Triadika die Ergebnisse fast immer verschieden sind. Dabei stimmen die jeweils besseren späteren Lesarten innerhalb einer Handschrift meist mit denen anderer Handschriften überein, z. B. im Triadikon der 2. Ode Д триоупостасьна vs. $Д^2$ трисъставьна wie in КМ, ebenso in der 8. Ode З иединж иестьствомь vs. $З^2$ иедино сжщьствомь wie in $А^2$. Zur Beurteilung der Verhältnisse reicht das Material von nur fünf Triadika freilich nicht aus, es sollte aber zumindest auf das Phänomen aufmerksam gemacht worden sein.

Bei der Betrachtung dieser fünf Triadika war nicht zu übersehen, daß die slavischen Übersetzer überwiegend keine Probleme mit der theologischen Ter-

minologie hatten, insbesondere, wenn diese anschaulich war und Begriffe verwendete, die auch der Alltagssprache angehörten wie Πατήρ = отьць, Υἱός = сн҃ъ, Πνεῦμα = дх҃ъ, πρόσωπον = лице, σοφία = прѣмѫдрость, δύναμις = сила, ἐξουσία = ѡбласть (neben власть), βουλή = волꙗ, δικαιοσύνη = правьда, ἐντολή = заповѣдь, aber auch bei stärkerer Abstraktion, z. B. Θεότης = бж҃тво, διάρεσις = раздѣлѥниѥ, φύσις = ѥстьство, οὐσία = сѫщьство, ἰδίωμα = своиство, ἐνέργεια = дѣтѣлиѥ, χαρακτήρ = образъ. Neben Substantiven stehen auch Adjektive und Partizipien wie ἄναρχος = безначѧльныи (nur in 𝔐²И без начѧла umschrieben), πανάγιος = прѣст҃ыи, ὑπέρθεος = прѣбж҃твеныи, ἄτμητος = неразлѫчьныи, ἀγέννητος = нерожденыи, ὑπερτελέστατος = прѣсъвръшеныи, ἄτομος = нераздѣлимыи, ἐκπορευθείς = исходѧи. Auch einige Verben sind zu nennen, z. B. προσκυνῶ = покланꙗѭ, δοξάζω = славлѭ (genauer З славословлѭ), δοξολογῶ = словословлѭ ὁμολογῶ = повѣдаѭ. Bei einer Reihe von Termini ist nicht zu übersehen, daß die athonitische Korrektur des 14. Jahrhunderts einen Einschnitt bedeutet:

griechisch	bis 14. Jahrhundert	athonitisch	neukirchenslavisch
Μονάς	равьньство (Б) ѥдиньство (𝔐Д²ЗК) ѥдинъ (𝔐²Б²ДД²ЗК) ѥдина (𝔐БДД²ЗИК) ѥдино (А²З²) въѥдинѥниѥ (Д) оуѥдинѥниѥ (*БК) ѥдиница (И²К²Л²)	ѥдиница	є҆ди́ница
Ἑνάς	ѥдино (ДЗК) ѥдиньство (𝔐)	ѥдиньство	є҆ди́нство
ἕνωσις	съвъкоуплѥниѥ (𝔐БЛ) съвъкоупъ (Д) ѥдинѥниѥ (𝔐²БЗКК²)	ѥдинѥниѥ	є҆ди́нство
ὑπόστασις	оупостась (БД) съставъ (ЗК)	съставъ	ѵ҆поста́сь
μονογενής	ѥдиночѧдыи (БД) ѥдиночѧдьныи (𝔐ДЗ) ѥдинородныи (Л)	ѥдинороднъıи	є҆диноро́дный

Dabei ist ѥдиница für Μονάς eine echte Neubildung, denn die Zahlsubstantive werden von Kollektivzahlen abgeleitet (дъвоица, троица, четворица), die es für 'eins' aber nicht geben kann. Auch ѥдинѥниѥ ist eine Neuerung,[41] denn ein unpräfigiertes Verb *ѥдинити gibt es nicht. Dennoch ist das moderne є҆ди́нство eigentlich eine schlechtere Lösung, denn hier kommt die dem Verbalsubstantiv innewohnende Dynamik nicht zum Ausdruck.

[41] Freilich ist ѥдинѥниѥ schon altkirchenslavisch bezeugt für ὁμόνοια und ἑνότης, vgl. *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*. Под редакцией Р. М. ЦЕЙТЛИНА, Р. ВЕЧЕРКИ и Э. БЛАГОВОЙ. Москва ²1999, S. 800.

Allerdings darf man sich den Katalog fester Termini nicht allzu groß vorstellen, und gerade in der Hymnographie findet sich manches theologisch bedeutsame Wort, das nicht darin verzeichnet gewesen sein wird. Ein Beispiel dafür ist das Adjektiv τελεταρχικός, für das LAMPE als Bedeutung '*being the source of perfection*' angibt.[42] Sehen wir, was im Triadikon der 1. Ode am Sonntag der Entsagung von den Fleischspeisen daraus geworden ist. Nachfolgend der griechische Text nach der Handschrift Sin. graec. 734 (fol. 22v),[43] daneben die neukirchenslavische Version:[44]

(1)	Τρισυπόστατε Μονάς,	Трїѵпостáснаѧ є҆дúнице,
(2)	ἀρχικωτάτη Κυρία πάντων,	начáльнѣйшаѧ гп҃жѐ всѣ́хъ,
(3)	τελεταρχικὴ ὑπεράρχιε,	совершеннонача́льное преначáлїе,
(4)	αὐτὴ ἡμᾶς σῶσον,	самá нáсъ сп҃сѝ,
(5)	ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς	о҆́ч҃е и҆ сн҃е и
(6)	καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.	и҆ дш҃е прѣст҃ыи.

Die neukirchenslavische Übersetzung gibt τελεταρχικὴ ὑπεράρχιε (nicht etwa das τελετουργικὴ ὑπεράρχιε der Ausgabe der Ἀποστολικὴ Διακονία) im 3. Kolon als совершеннонача́льное преначáлїе morphologisch exakt wieder.[45] Diese Übersetzung ist schon vorbereitet durch die der athonitischen Korrektur mit М съвръшено начѧльнаꙗ прѣбл҃гаꙗ. Die Schwierigkeit lag hier nicht nur in dem Kompositum, sondern auch darin, daß ἀρχή außer 'Herrschaft' auch 'Anfang' bedeutet und Letzteres wegen τέλος 'Ende' im Vorderglied des Kompositums τελεταρχικός nahezuliegen scheint. Dem ist der Schreiber der Handschrift З mit banalem бес коньца и бес начѧла aufgesessen, doch auch alle anderen Handschriften außer М geben τέλος mit коньць wieder, so daß wir erhalten: Б бес коньца зачѧльна прѣначѧльна, Д коньца зачѧльна прѣначѧльна, К коньцемь зачѧльна (vielleicht 'über die Enden [der Welt] herrschend' zu verstehen) und noch am besten in Ѿ коньчезачѧльна прѣначѧльнаꙗ. Zum Vergleich hier die Versionen З und М:

(1)	Триѹпостасьна ѥдина,	Трисъставьнаꙗ ѥдинице,
(2)	зачѧльнаꙗ гж҃е вьсѣмъ,	начѧльнѣꙗшаꙗ бе҃ вьсѣхъ,
(3)	бес коньца и без начѧла,	съвръшеноначѧльнаꙗ, прѣбл҃гаꙗ,
(4)	сама ны сп҃си	сама ны сп҃си
(5)	оч҃е и сн҃е	оч҃е и сн҃е
(6)	и дш҃е ст҃ыи.	и дш҃е прѣст҃ыи.

Eine weitere Schwierigkeit, die hier nur angedeutet werden kann, ist das Unvermögen des Slavischen, bei Verbalsubstantiven zwischen abstrakter und konkreter Bedeutung zu unterscheiden (slav. питиѥ gegenüber griech. πόσις und πῶμα). Im folgenden Triadikon der 4. Ode am Sonntag der Entsagung von den Fleischspeisen treten dazu als zusätzliche Erschwernis der Gebrauch selte-

---

[42] LAMPE, *Lexicon*, S. 1385.

[43] In der griechischen Druckausgabe lautet das 3. Kolon abweichend (*Τριῷδιον*, S. 60): τελετουργικὴ statt τελεταρχική, außerdem gibt es ein zusätzliches ὁ vor Υἱός im 5. Kolon und πανάγιον statt ἅγιον im 6. Kolon.

[44] Трїѡ́дїонъ, fol. 27v.

[45] Трїѡ́дїонъ, fol. 27v.

ner abgeleiteter Adverbien und Genusunterschiede zwischen dem Griechischen und dem Slavischen. Das Triadikon lautet (Sin. graec. 734, fol. 24r):[46]

(1) Υἱὸν ἐκ Πατρὸς καὶ Πνεῦμα
(2) δοξάζω ὡς ἐξ ἡλίου φῶς καὶ ἀκτῖνα:
(3) τὸ μὲν γεννητῶς, ὅτι καὶ γέννημα,
(4) τὸ δὲ προβλητῶς, ὅτι καὶ πρόβλημα·
(5) συνάναρχον θείαν Τριάδα προσκυνουμένην
(6) ἀπὸ πάσης κτίσεως.

Solche Handschriften, die zweimal (im 3. und 4. Kolon) τό sagen statt zwischen τόν im 3. (nämlich Υἱόν) und τό im 4. Kolon (nämlich Πνεῦμα) zu unterscheiden, konnte Slaven, für die сн҃ъ wie дх҃ъ Maskulina sind, keine Hilfe zum Verständnis des Textes geben. So unterscheidet auch die neukirchenslavische Übersetzung nicht:[47]

(1) Сн҃а ѿ оц҃а̀ и҆ дх҃а сла́влю
(2) ꙗ҆́кѡ ѿ со́лнца свѣ́тъ и҆ лꙋ́чꙋ:
(3) о҆́ваго ᲂу҆́бѡ рожде́ственнѣ, занѐ и҆ рожде́нїе,
(4) о҆́ваго же происхо́днѣ, занѐ и҆ происхожде́нїе,
(5) собезнача́льнꙋю бж҃е́ственнꙋю трⷪ҇цꙋ,
(6) покланѧ́емꙋю ѿ всѧ́кїѧ тва́ри.

Auch die slavischen Handschriften gebrauchen ununterschieden овоѥо an beiden Stellen, anders nur die Übersetzung der athonitischen Korrektur, die – freilich ohne Stütze in der slavischen Grammatik – das Neutrum des Griechischen beibehält:

(3) ово рождьствѣмь [sic], ꙁанѥ и рождениѥ,
(4) ово же происходьнѣ, ꙁанѥ и происхождениѥ·

Ein Versuch, γέννημα anders zu übersetzen als γέννησις, macht 𝔐 mit ꙗко рождена, während für πρόβλημα außer происхождениѥ, das eigentlich ἐκπόρευσις wiedergibt, auch иꙁложениѥ (ЗК) und иꙁношениѥ (𝔐) zu finden sind.

Mehr Probleme als mit der eigentlichen theologischen Terminologie hatten die slavischen Übersetzer oft mit der Grammatik der griechischen Hochsprache. Das ist nicht weiter erstaunlich, denn vermutlich besaßen die Übersetzer eine Art Flachglossar theologisch bedeutsamer Termini,[48] aber keine allgemeinen Wörterbücher für den Wortschatz der Hochsprache. Betrachten wir unter diesem Aspekt Triadika, die für Slaven eine besondere Herausforderung darstellen mußten. Beginnen wir mit dem Triadikon der 3. Ode aus dem Kanon am Samstag der Entsagung von den Fleischspeisen. MOMINA zitiert den griechischen Text wieder nach Sin. graec. 734 (fol. 18v):

---

46 Ebenso *Τριῴδιον,* S. 63 mit der freilich wichtigen Korrektur τό zu τόν im 3. Kolon, denn τόν bezieht sich auf Υἱόν und τό auf Πνεῦμα. Außerdem steht im 6. Kolon statt ἀπό das von der Hochsprache geforderte ὑπό.

47 Трїѡ́дїонъ, fol. 28v.

48 MOMINA, Einführung, S. *122–*123 verweist auf die Tradition fester Entsprechungen, ohne freilich so weit zu gehen, eine schriftliche Fixierung in Form eines Glossars anzunehmen.

(1) Νοητικῶς τὴν θείαν Μονάδα,
(2) εἰς τρία πρόσωπα ἁπλῶν,
(3) ἅμα τῷ τεμεῖν ἐπισυνάπτω τὰ ἄτομα,
(4) ὡς τάχος γὰρ ἀστραπῆς
(5) τρισσολαμποῦσα ὁρᾶται εἰς Ἑνάδα.

Davon weichen die modernen Druckausgaben im 2. Kolon ab, das dort lautet: ὡς τρία πρόσωπα ἁπλῶς.[49] Diese Lesung liegt auch der neukirchenslavischen Version zugrunde, sie hat allerdings wie Sin. graec. 734 die Präposition εἰς statt ὡς:[50]

(1)	Νοητικῶς τὴν θείαν Μονάδα,	Оу҆́мнѡ бж҃е́ственнꙋю є҆ди́ницꙋ,
(2)	ὡς τρία Πρόσωπα ἁπλῶς,	въ три̑ ли́ца про́стѡ [кѡ́маѧ:
(3)	ἅμα τῷ τεμεῖν ἐπισυνάπτω τὰ ἄτομα·	кꙋ́пнѡ є҆́же пресѣщи̑ совокꙋпля́ю несѣ_
(4)	ὡς τάχος γὰρ ἀστραπῆς	ꙗ҆́коже бо ско́рость мо́лнїи,
(5)	τρισσολαμποῦσα, ὁρᾶται εἰς Ἑνάδα.	трисїѧ́ющаѧ ви́дитсѧ во є҆ди́нствѣ.

Dieser slavische Text ist wie der griechische der modernen Ausgaben eigentlich unverständlich. Kirchensänger, denen der Text entsprechend der Tradition, mit denen diese verbunden sind, in der griechischen oder slavischen Fassung vorgelegt wurde, sahen sich nicht in der Lage, ihn zu übersetzen, fanden aber, daß er schön sei und theologisch irgendwie richtig. Das Problem liegt darin, daß im 2. Kolon ein Verb fehlt, das in Sin. graec. 734 mit ἁπλῶν noch vorhanden war. Die slavischen Handschriften bieten dafür БДЗИК простираѫ, was entweder als Partizip простираѩ oder als finite Präsensform простираѭ interpretiert werden kann. Das Triadikon ist dann so zu übersetzen, wie es Kilian KIRCHHOFF O. F. M. versucht hat:[51]

> Geistig die göttliche Einheit in drei Personen umfassend [richtiger wäre: entfaltend], füg ich zugleich mit der Trennung den Begriff der Untrennbarkeit bei. Denn mit des Blitzes Schnelligkeit wird sie dreifach strahlend in Einheit geschaut.

Unter den slavischen Handschriften bietet K den besten Text:

(1) Разоумьно бж҃ию оуѥдинѥнию
(2) въ три лица простираѩ,
(3) абиѥ раздѣлꙗѭ и съвъкоуплꙗѭ нераздѣлимаꙗ·
(4) ꙗко скорость бо млъниѩ
(5) трисиꙗѭщи ꙗвлꙗетъ сѧ въ ѥдино.

Varianten: Разоумьно] З Въ разоумиѥ, М Оумьно • бж҃ию оуѥдинѥнию] Д и бж҃ию въѥдинѥнию, З ungrammatisch бж҃иѥ въѥдинѥноу, И бж҃ию оуѥдинѥноу, М бж҃твьнѫѭ ѥдиницѫ • простираѩ] М просто • абиѥ] М въкоупѣ • раздѣлꙗѭ] М раздѣлити • и съвъкоуплꙗѭ] ДЗ и съвъкоуплѥниѥмь, И om., М въ

---

49 *Τριῴδιον,* S. 42.

50 Трїѡ́дїонъ, fol. 18v.

51 *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Vorfastenzeit. Erste bis dritte Fastenwoche.* Übertragen aus dem griechischen Originaltext des Triodion und im Jahre 1934/35 in zwei Bänden herausgegeben von Pater Kilian KIRCHHOFF O. F. M. In zweiter Auflage überarbeitet und in einem Bande herausgegeben von Pater Chrysologus SCHOLLMEYER O. F. M. Münster (Westf.) 1962, S. 57.

томьжде съвъкоуплѥнии • раздѣлимаꙗ] З раздѣлима, ИМ om. • ꙗко ... бо] М ꙗкоже • трисиꙗѭщи] Д трисиꙗѭщаꙗ, З сиꙗѭщи, М въ три лица сиꙗѭщи • въ ѥдино] М въ ѥдиньствѣ.

Abgesehen von der Einführung der besseren theologischen Terminologie der athonitischen Korrektur (ѥдиница und ѥдиньство für Μονάς und Ἑνάς, hierher gehört wohl auch оумьно für νωητικῶς statt des älteren разоумьно, das eher διανοητικῶς bezeichnet), ist die Übersetzung in М gescheitert, und zwar an einer schlechten griechischen Vorlage mit ἁπλῶς statt ἁπλῶν, daneben aber auch an mangelnder Beherrschung der griechischen Grammatik, denn раздѣлити ist keine sinnvolle Wiedergabe von τῷ τεμεῖν. Diese Kritik erstreckt sich freilich auch auf den neukirchenslavischen Text, denn auch ѥ҆́же пресѣщѝ ist, wie die Stichprobe gezeigt hat, unverständlich. Geläufig ist allenfalls ѥ҆́же mit Infinitiv als Entsprechung des griechischen Infinitivs mit Artikel im Genetiv zum Ausdruck des Finalsatzes, so daß der Leser ѥ҆́же пресѣщѝ allenfalls als 'um zu zerteilen' (τοῦ τεμεῖν) verstehen würde, nicht aber als 'durch das Zerteilen' (τῷ τεμεῖν) mit instrumentalem Dativ.

Ein weiteres Problem bot der Text mit dem Partizip τρισσολαμποῦσα zu einem Verbalkompositum τρισσολαμπῶ, das im übrigen in griechischen Lexika ebenfalls fehlt. Dieser Kompositionstyp war dem Slavischen ursprünglich offensichtlich unbekannt. Die Handschrift Б weicht aus in ein Nominalkompositum (трисиꙗниѥ), das hier zum Subjekt wird: ꙗко скороѭ млънниѭ трисиꙗниѥ и ꙗвлꙗѥтъ сѧ. Die übrigen Handschriften bilden das fremde Partizip nach (трисиꙗѭщи, трисиꙗѭщаꙗ, nur in З fällt das Vorderglied три- ganz aus). Die eleganteste Lösung bietet wieder einmal die athonitische Korrektur des 14. Jahrhunderts mit М въ три лица сиꙗѭщи.

Abschließend wollen wir jenes Triadikon der 9. Ode für den Sonntag der Entsagung von den Fleischspeisen betrachten, dessen fast barock anmutendes Wortspiel höchste Meisterschaft verrät. Den griechischen Texte gibt Momina wieder nach der Handschrift Sin. graec. 734 (fol. 25v), der sich (fast) unverändert bis heute ebenso in den griechischen Druckausgaben findet.[52] In der Handschrift lautet der Text:

---

[52] *Τριῴδιον,* S. 70. Die einzige Abweichung ist im 1. Kolon Μόνε μονογεννῆτορ, was aber keine inhaltliche Abweichung bedeuten muß, weil μονογεννήτωρ entweder als Tatpuruṣa-Kompositum aufgefaßt werden kann ('Erzeuger des Einzigen') oder als Karmadhāraya-Kompositum ('einziger Erzeuger'). Stärkere Abweichungen gibt es in der nicht kirchenamtlichen Ausgabe *Τριῴδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνηκοῦσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς ἀπὸ τῆς Κυριακῆς τοῦ Τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου μέχρι τοῦ Ἁγίου καὶ Μεγάλου Σαββάτου.* Ἀθῆναι: Ἐκδόσεις «Φῶς» 1989, S. 34. Die eigenen Lesarten beginnen im 3. Kolon mit blassem Μόνου Λόγε für Μόνε Μόνου und im 4. Kolon mit Φῶς τοῦ Νοῦ für Φῶς Φωτός, es folgt im 6. Kolon Πατρὸς Πρόβλημα Πνεῦμα für Θεοῦ Ἅγιον Πνεῦμα, wodurch eine hübsche Alliteration entsteht.

(1) Μόνου μονογεννῆτορ,
(2) μονογενοῦς Υἱοῦ Πατήρ,
(3) καὶ μόνε μόνου,
(4) φῶς φωτὸς ἀπαύγασμα,
(5) καὶ μόνον μόνως μόνου,
(6) Θεοῦ ἅγιον Πνεῦμα,
(7) Κυρίου Κύριον ὄντως ὄν.
(8) Ὦ Τριὰς μονὰς ἁγία,
(9) σῶσόν με θεολογοῦντά σε.

Die deutsche Übersetzung durch Kilian KIRCHHOFF O. F. M. lautet hier:

> Des einzigen, eingeborenen Sohnes einzig ihn zeugender Vater, und Licht, einzigen Lichtes einziger Abglanz, und einzigen Gottes einzigartig einziger Heiliger Geist, du in Wahrheit des Herren Herr, o einzig Heilige Dreiheit, errette mich, der als Gott dich bekennt.[53]

Obwohl sie die Wortspiele des Originals gut wiedergibt, weicht auch KIRCHHOFFS Übersetzung an zwei Stellen inhaltlich von der griechischen Vorlage ab. So hat KIRCHHOFF den Parallelismus „Einziger vom Einzigen" (μόνε μόνου) im 3. Kolon neben „Licht, Abglanz des Lichtes" (φῶς φωτός ἀπαύγασμα) nicht als solchen wiedergegeben, sondern stattdessen ein weiteres „einziger" eingeführt: „einzigen Lichtes *einziger* Abglanz", was zwar theologisch nicht falsch ist, dem Originaltext aber nicht entspricht.[54] KIRCHHOFF hat statt μόνε μόνου offenbar μόνον μόνου verstanden und dann μόνον auf ἀπαύγασμα bezogen. Des weiteren hat KIRCHHOFF am Ende die Μονάς neben Τριάς unterschlagen bzw. statt Μονάς ein auf Τριάς bezogenes μονή gelesen.

Die deutsche Übersetzung soll hier nur zeigen, welche Schwierigkeiten das Original auch heutigen Übersetzern, die über weit bessere Hilfsmittel verfügen als ihre mittelalterlichen Vorläufer, bieten kann. Daß es freilich auch besser gehen kann, zeigt die ganz adäquate neukirchenslavische Übersetzung:

(1) Єди́нагѡ єдинороди́телю,
(2) єдинороднагѡ сн҃а ѻ҆́ч҃е,
(3) и҆ єди́не єди́нагѡ
(4) свѣ́те свѣ́та сїѧ́нїе:
(5) и҆ єди́ный єди́не єди́нагѡ
(6) бг҃а, ст҃ы́й дш҃е,
(7) гдⷭ҇а гдⷭ҇ь, вои́стиннꙋ сы́й.
(8) ѿ трⷪ҇це єди́нице ст҃а́ѧ!
(9) сп҃си́ мѧ бг҃осло́вѧща тѧ̀.

Die einzige Schwachstelle ist hier єди́не im 5. Kolon, das nicht als Adverb zu erkennen ist, sondern wie ein Vokativ aussieht. Nach den Regeln der

---

[53] KIRCHHOFF, *Die Ostkirche betet,* S. 81.

[54] Freilich hat KIRCHHOFF nach eigenem Bekunden (S. 13) das Triodion nach der Editio Romana von 1879 übersetzt, die im Text abweichen kann. Diese Ausgabe war mir leider nicht zugänglich.

Grammatik enden abgeleitete Adverbien auf _ѡ oder _ѣ, nicht _є.[55] Allerdings ist *є҆ди́нѣ als Adverb für μόνως bisher – soweit ich sehe – überhaupt noch nicht verzeichnet worden.[56]

Wenden wir uns nun den alten Übersetzungen zu. In der Edition wird der Text für die Handschriften 𝔐БДЗКМ nachgewiesen. Dabei weicht Б von den übrigen Handschriften so stark ab, daß es nicht sinnvoll scheint, deren Lesarten nur im Apparat zu führen. Wir stellen daher den Text nach Б rechts neben den besseren nach М, der allerdings am Ende das finite Verb (im Imperativ) vermissen läßt:

(1)	Ѥдиного ѥдинъ родитель,	Ѥдиньство, ба҃ ѥдиного родителꙗ,
(2)	ѥдинородьнаго сн҃а оц҃ь	ѥдиночѧдьнаго сн҃а оц҃а
(3)	и ѥдиного ѥдине,	
(4)	свѣтъ свѣта сиꙗниѥ:	
(5)	и ѥдинъ сы ѥдиного	ѥдиного
(6)	ба҃ ст҃ыи дх҃ъ,	ба҃ ст҃ыи дх҃ъ,
(7)	га҃ гь҃ ѥдинъ сы въистинѫ,	га҃ гь҃ ѥдинъ ѥстъ,
(8)	о тр҃це ѥдина ст҃аꙗ,	тр҃це ѥдина ст҃аꙗ,
(9)	бл҃гословѧщѧ тѧ.	бл҃гословимъ тѧ.

Varianten: ѥдинъ родитель] 𝔐Д родитель • ѥдинородьнаго сн҃а] З ѥдиночѧдьна сн҃а, К чѧдьнаго сн҃а, 𝔐Д ѥдиночѧда сн҃ъ • и ѥдиного ѥдине] 𝔐 и ѥдинъ ѥдиного, ДЗК ѥдинъ ѥдиного • свѣтъ свѣта сиꙗниѥ] З om. • и ѥдинъ] К ѥдинъ • сы] Д сыи, К om. • ба҃ ст҃ыи дх҃ъ] З бъ҃ и ст҃ыи дх҃ъ • ѥдинъ сы] 𝔐Д ѥдинъ сыи, К ѥдиносѫщьнъıи • въистинѫ] 𝔐ДК om. • о тр҃це] К тр҃це, Д om. • ѥдина ст҃аꙗ] К ѥдина ст҃а, Д ѥдина • бл҃гословѧщѧ тѧ] 𝔐 сп҃си мѧ ба҃ славѧща тѧ, Д славѧщѧꙗ.

Abgesehen davon, daß der Text in Б umgedeutet und lückenhaft ist (ähnlich lückenhaft auch in der späteren Version Д mit Ausfall des 4. Kolons und Textabbruch im 8. Kolon mit ѥдина), hat М das griechische Kompositum μονογεννῆτορ als Karmadhāraya verstanden ('einziger Erzeuger des Einzigen'), Б hingegen als Tatpuruṣa ('des einzigen Gottes Erzeuger'), während 𝔐Д durch Verzicht auf ein „einzig" den Text vereinfacht haben ('des Einzigen Erzeuger'), wobei nicht klar wird, daß der Nominativ hier den Vokativ vertritt. Bei оц҃ь fehlt der Vokativ in allen slavischen Handschriften, weil er auch im Griechischen aus metrischen Gründen (Πατήρ statt Πάτερ) nicht gesetzt worden war; dort ist er aber wenigstens bei μονογεννῆτορ vorhanden. Da er jedoch in allen slavischen Handschriften fehlt, ist damit zu rechnen, daß die verwendeten griechischen Vorlagen bereits metrisch und lautlich nicht unterschiedenes μονογεννήτωρ für μονογεννῆτορ aufwiesen. Im Falle von дх҃ъ statt дш҃е (Πνεῦμα) bot das Griechische keine Interpretationshilfe. Man könnte daher родитель, оц҃ь und дх҃ъ für die Subjekte halten und wartet dann auf das finite Verb. Erst im 8. Kolon wird mit dem Vokativ о троице ѥдина ст҃аꙗ klar, daß die ersten 8 Kola die

---

[55] Иеромонах АЛИПИЙ (ГАМАТОВИЧ), *Грамматика церковно-славянского языка.* Москва 1991, S. 140–141.

[56] БОНЧЕВ, *Речник,* S. 164, allerdings nur in der Fügung наєдинѣ, wo das ѣ des Lokativs von der Präposition на abhängt. Ansonsten ist є҆ди́нѣ als Adverb (μόνως) in den Wörterbüchern nirgends verzeichnet.

Anrede darstellen, worauf im 9. Kolon die Bitte im Imperativ (сп҃си) folgt. Im 9. Kolon entsteht das Problem der Wiedergabe von θεολογῶ. Das morphologisch genau entsprechende und auch sonst verwendete[57] бг҃ословити ist nicht günstig, denn θεολογῶ bedeutet hier nicht '*speculate* or *teach about God*' oder '*speak of God* in prayer, hence *praise*', sondern 'acknowledge as divine'.[58] Die einzige Handschrift, die dafür eine geschickte Übersetzung gefunden hat, ist 𝔐 бг҃а славѧща тѧ; den Unterschied der beiden Bedeutungen von θεολογῶ[59] vernachlässigt hingegen die sich eng an das Griechische anlehnende neukirchenslavische Version. Geschickt ist auch 𝔐 ѥдиночѧда für μονογενοῦς, das zwar keine morphologische Übersetzung darstellt, dafür aber anders als das heutige ѥ҆диноро́днагѡ (schon M ѥдинороднаго) unmißverständlich ist, denn das neukirchenslavische ѥ҆диноро́дный bedeutet auch ὁμογενής.[60]

Sichtlich überfordert waren die alten Übersetzer hingegen im 7. Kolon. Die Übersetzung ѥдинъ сы(и) (𝔐ДЗМ) deutet auf eine andere griechische Vorlage *μόνως ὄν für *ὄντως ὄν, die übersetzt wurde, als wäre sie *μόνος ὤν geschrieben, während К mit ѥдиносѫщьныи experimentiert, das freilich sonst ausschließlich für ὁμοούσιος steht,[61] so daß hier wohl keine kühne Neuübersetzung vorliegt, sondern eine – theologisch ja durchaus richtige – Interpretation, die verständlich wird, wenn dem Korrektor vielleicht nicht einmal ein griechischer Text zur Verfügung gestanden hat, sondern nur ein slavischer mit ѥдинъ сыи. Das richtige Verständnis (М ѥдинъ сы въистинѫ) findet erst mit der athonitischen Korrektur Eingang in den Text.

Bleibt als eigentlich unverständlicher Übersetzungsfehler 𝔐Д сн҃ъ im 2. Kolon statt сн҃а der anderen Handschriften. In Б hat der Genetiv сн҃а noch ein оц҃а nach sich gezogen, aber dieser Text ist ohnehin stärker umgebaut. Hier hat ein Korrektor offenbar die Nominative родитель und оц҃ь, die Vokative vertreten, als Akkusative interpretiert und durch die Genetivendung als Objektskasus verdeutlicht (родителꙗ, оц҃а), fällt dann aber im weiteren aus der Konstruktion, wenn er ὄντως ὄν zu ѥдинъ ѥстъ umbaut. So ergibt sich als Übersetzung: 'Die Einheit: Gott, den einzigen Erzeuger, den Vater des einziggezeugten Sohnes und den Einzigen vom Einzigen, Gottes Heiligen Geist, (der) vom Herrn ein Herr ist, eine heilige Dreiheit, Dich preisen wir.'

Was ergibt sich als Schlußfolgerung? Wichtig war uns zu zeigen – und dafür war auch gerade der letzte Text wieder ein schönes Beispiel –, daß die slavischen Übersetzer keineswegs blindlings, mechanisch und ohne Verständnis die griechischen Ausgangstexte übersetzt haben. Sie haben oft mit ihren

---

57 CHRISTIANS, *Wörterbuch*, S. 291.

58 LAMPE, *Lexicon*, S. 626–627.

59 Бончев, *Речник*, S. 56: „богосло́вити [...] θεολογεῖν 1. богословствам, говоря за Бога [...]; 2. проповядвам за Бога [...]; 3. прославям Бога [...]."

60 БОНЧЕВ, *Речник*, S. 163: „ѥ҆диноро́дный [...] 1. μονογενής а) единороден, единствен, единчък (на родителите си) [...]; б) едноутробен, рожден [...], в) самотен [...]; 2. ὁμογενής сроден, родствен [...]."

61 БОНЧЕВ, *Речник*, S. 164.

Vorlagen ringen müssen, aber es ist ihnen in aller Regel gelungen, selbst dann verständliche und theologisch richtige Texte zu schaffen, wenn sich ihnen – aus welchen Gründen auch immer – der eigentliche Sinn der Vorlage nicht erschloß. Dafür verdienen diese namenlosen slavischen Übersetzer unsere Hochachtung. Sie haben mit weit bescheideneren Hilfsmitteln als jenen, die uns heute zur Verfügung stehen, Übersetzungen geschaffen, die oftmals nicht nur nicht schlechter waren als die von uns Heutigen, sondern deutlich besser den ursprünglichen Textsinn wiedergaben. Es lohnt daher – und diese Mahnung richtet sich an Vertreter der griechischen wie der slavischen Kirchen – die alten slavischen Handschriften bei der notwendigen Korrektur der heute verwendeten liturgischen Bücher zu berücksichtigen.

РЕЗЮМЕ

С самого начала православная гимнография была не лирическая, но догматическая, воспевающая тайны веры. Сирийское название созданного св. Ефремом гимнографического жанра ܡܐܡܪܐ, лежащая в основе греческого кондака (κοντάκιον), этимологически связано с названием еврейской экзегетической проповеди (מִדְרָשׁ). Не только кондаки, но еще и каноны являются носителями высшего богословского смысла, особенно в троичных. Интересно, как славяне смогли передавать это богатство. В троичных речь идет о единоначалии Бога Отца (словами Иоанна Дамаскина веруем в единого Отца, всех начало и вину, познаваемого и прославляемого в трех совершенных ипостасях, при чем ипостаси различаются свойствами: мы исповедуем Отца нерожденного, Сына от Отца рожденного и Святого Духа происходящего от Отца.

Богословская терминология в общем не доставляла переводчикам проблем. Раннее разнообразие в терминологии преодолевается афонским исправлением XIV в. Больше проблем переводчикам причинило еллиногреческая грамматика, а словарей общего литературного языка не существовало. Все-таки славянские переводчики никак не переводили слепо, механически и без обоснованного понимания подлинника, но постоянно борясь за самое точное соответствие греческому оригиналу. Эти безымянные художники заслуживают признание тем, что они в общем-то даже тогда могли сочинить *богословски правильные* тексты, когда они из-за испорченности подлинника или недостаточного владения ими еллиногреческим языком не понимали первичный смысл переводимого. При помощи пособий, на много уступающих тем, которыми мы располагаем в наше время, они создали переводы, которые не только не хуже, чем современные, но иногда даже их превосходят.

Грамматические традиции и новации в русских списках XI–XIV вв. славянской майской служебной минеи[1]

Виктор А. Баранов
Ижевск

В настоящее время вряд ли может считаться достаточным традиционное объяснение разночтений в древнейших и средневековых славянских рукописях переводных богослужебных текстов, которое сводит расхождения в списках только к искажению, непониманию смысла или греческого оригинала, или антиграфа в процессе переписывания, к опискам и к подобным причинам.

Как известно, наблюдения над текстом и языком древнейших богослужебных памятников, и в первую очередь – над отклонениями от нормы и традиции, позволили сделать значительные открытия в области палеославистики и русистики. Сегодня уже нет необходимости доказывать, что тексты Евангелий, Миней, Триодей и других книг, подвергавшиеся справе, редактированию и многократной переписке, содержат значительное количество фактов, позволяющих соотнести конкретный список с предшествующим или древнейшими и обнаружить свидетельства изменений, происходящих в языке той или иной территории и периода.

В этом смысле переводные тексты являются во многом более выигрышным материалом для наблюдений, чем оригинальные славянские произведения, так как относительная стабильность языка служебных текстов дает право говорить о том, что практически всякое отклонение от традиции, появляющееся в списке, или связано с существенными изменениями в индивидуальном понимании текста редактором / справщиком, или определяется меняющейся системой языка. Иными словами, если исключить явные описки и бессмысленные искажения текста, то отступления в списке чаще всего контекстно или системно обусловлены. Приведем пример лексического и грамматического разночтения, демонстрирующий индивидуальное понимание контекста писцом

[1] Работа выполнена при поддержке Минобрнауки Российской Федерации (проект № ур.10.01.042, проект РК 01.2005 05494) и Российского фонда фундаментальных исследований (грант № 05–07–90217в).

(*Пример 1*):

Яко тьрпе благополоучно поты пощения ГИМ, Син. 166, РНБ, Соф. 203 – *Яко трьпе благополоучно ты пощение* РНБ, Соф. 204[2].

До сих пор сопоставление славянских списков майской служебной минеи осуществлялось на основе анализа лексических, графико-орфографических и словообразовательных разночтений [Нечунаева 2000]. В то же время гимнографические тексты дают обширный материал для наблюдений над их грамматическими особенностями. Во всем объеме имеющихся в рукописях грамматических разночтений значительную часть составляют морфологические разночтения в области имен со значением качества, так как они занимают в аллюзивных текстах центральное место.

Целью данной работы является: 1) показ изменений морфологических форм и грамматических структур в разновременных списках майской минеи, дающих право делать выводы о состоянии языковой системы древнерусского периода, а также 2) демонстрация методики выявления и интерпретации значимых морфолого-синтаксических составляющих текста.

При анализе материала мы учитывали во многом различное состояние грамматической системы древнерусского периода в области имен качества, заключающееся: 1) в различной функциональной нагрузке членных и нечленных форм в период активного формирования первых в качестве особых лексико-грамматических категорий – имени прилагательного и субстантивата, а вторых – в качестве предикатива, а также 2) в постепенном возрастании системной активности приглагольных определителей – качественных наречий.

Материалом для работы послужили списки майской служебной минеи XI–XIV веков, хранящиеся в РНБ, РГАДА, ГИМ, БАН и др. древлехранилищах России (см. список источников)[3].

Помимо имеющихся в списках минеи многочисленных морфологических разночтений в формах имен существительных (жен. ед. род. *земля – земли*), глаголов (аорист – перфект), причастий (муж. мн. им. *просящи – просяще*), имеются мены имен качества различных грамматических классов:

---

[2] Служебная минея на май, канон прп. Симеону Дивногорцу (24 мая), песнь 6, тропарь 3.

[3] Согласно выводам Н.А. Нечунаевой, которая предложила типологию большинства известных списков славянской майской минеи [Нечунаева 2000: 31–78], рукопись РНБ, Соф. 202, XI в. принадлежит типу I; РНБ, Соф. 203, XII в. – типу II А; ГИМ, Син. 166, XII в.; РНБ, Соф. 204, XIII в.; БАН, 16.14.13, нач. XIV в.; РГАДА, Тип. 112, XIV в. – типу II Б; РГАДА, Тип. 113, кон. XIV в.; Яр. муз., 15467, XIV в. – типу III.

1) прилагательное – наречие (*Примеры 2–4*):

яко отрокъ боголепьнъ РНБ, Соф. 203 – *яко отрокъ боголепьно ... приде* ГИМ, Син. 166 – *отрокъ яко боголепьнъ господь* РНБ, Соф. 204[4],

страстотрьпьческыи оугодьниче РНБ, Соф. 203 – *страстотрьпьческы оугодьниче ... съсеклъ еси* ГИМ, Син. 166 – *страстотрьпьческы оугодьниче ... съсеклъ еси* РНБ, Соф. 204[5],

правьдьно сило РНБ, Соф. 203 – *правдьное носило* ГИМ, Син. 166 – *правьдьно силоу... проразоуме* РНБ, Соф. 204[6];

2) постпозитивное прилагательное – предикатив (*Пример 5*):

светильникъ бысть присносветьлыи ГИМ, Син. 166, РНБ, Соф. 203 – *светильникъ бысть присносветьлъ* РНБ, Соф. 204[7];

3) именная синкрета – субстантиват (*Пример 6*):

благословлена родила еси РНБ, Соф. 203 – *благословленая родила еси* ГИМ, Син. 166 – *благословленааго родила еси* РНБ, Соф. 204[8].

Несомненно, большая часть мен обладает отчетливой направленностью *архаичность → инновационность*:

сущ. жен. ед. род.: *матере → матери*[9],

сущ. зват. → имен.: *предтече → предтеча*[10],

прич. муж. мн. им.: *просяще → просящи*[11],

нечленная атрибутивная форма → членная атрибутивная форма: *пречиста срьдца → чистаго срьдца*[12],

атрибутивное прил. → управляемое сущ.: *благоуханно божие жилище → благоухания божие жилище*[13] и др.

Этот материал, а также, например, приведенные выше *примеры 2–6* дают право говорить о том, что в разновременных списках минеи достаточно отчетливо прослеживается несколько однонаправленных тенденций, в частности активно происходит замена нечленных атрибутивных образований на членные и прииименных определителей – на приглагольные. Это соответствует происходящим в древнерусском языке изменениям: 1) окончательно формируется имя прилагательное в своей членной форме с теми лексико-грамматическими свойствами, которые присущи

---

[4] Канон прп. Симеону Дивногорцу (24 мая), песнь 5, тропарь 1.
[5] Там же, песнь 5, тропарь 2.
[6] Там же, песнь 1, тропарь 2.
[7] Стихира прп. Симеону Дивногорцу (24 мая).
[8] Канон прп. Симеону Дивногорцу (24 мая), песнь 1, богородичен.
[9] Там же, песнь 9, тропарь 2.
[10] Там же, песнь 1, тропарь 2.
[11] Там же, песнь 8, богородичен.
[12] Канон свт. Епифанию Кипрскому (12 мая), песнь 4, тропарь 2.
[13] Канон прп. Симеону Дивногорцу (24 мая), песнь 1, тропарь 2.

ему в современном языке, 2) в системе функционально определяются одноосновные прилагательному членный субстантиват и нечленный предикатив, 3) значительно увеличивается количество качественных наречий [БАРАНОВ 2003].

Покажем соотношение архаичных – инновационных образований на примере нескольких стихов из служебной минеи на май (*Примеры 7–10*).

В *Примере 7* нечленная форма в позиции именного компонента сказуемого (п. 6[14]) и членная атрибутивная в препозиции к определяемому имени (п. 17, пп. 23–24), а также форма жен. род. им. на **-н** (п. 5) в XII в. должны рассматриваться как инновации по отношению к предшествующему периоду, а сохранение форм жен. род. им. на **–а** (п. 22) и ср. ед. род. на **–є** (п. 11) в списках XIV в. должны квалифицироваться как морфологические архаизмы.

Существенными для понимания процессов, происходящих в грамматической структуре контекстов, являются разночтения под пп. 2 и 5 этого примера. Формально неоднозначное **плъти** (дат. / род.) при однородном **дш҃а** (род.) в двух ранних списках устраняется уже в XII в. использованием формы **доуши**, чему способствует управление слова **цѣлитєль** (в ранних текстах – формами в дат.) и возможная формальная аналогия со стороны предшествующей формы **плъти**. В списке XIV в. процесс взаимодействия грамматически связанных форм проявляется в лексеме **тѣло**, форма которой **тѣлу** ликвидирует падежную неоднозначность формы **плъти**.

Если расширить наблюдения над формами и проанализировать изменения синтаксических связей разнооформленных одноосновных образований с качественным значением, то могут быть сделаны существенные выводы о *взаимообусловленности* семантико-грамматических и формально-морфологических расхождений в разновременных списках гимнографических текстов, с одной стороны, и 1) структуры и смысла контекста и 2) изменений в системе древнерусского языка – с другой. Покажем это на примерах.

В начале стихиры свт. Епифанию Кипрскому (*Пример 8*) в списках XI–XIII вв. наблюдаем две морфологические мены: **правословьнѣи** – **правословьнѣ** – **правословьно** – **православьнѣ** и **(прѣ)моудрости** – **прѣмоудрость**, которые позволяют говорить о значимо различном изменении синтаксических связей между словоформами: из двух именных групп остается только одна, а приглагольная группа с контактом компонентов заменяется на две с дистактным их расположением. Использование в списках XII в. форм на **-о** и на **-ѣ** приводит к неоднозначности синтаксических связей:

[14] П. – позиция, пп. – позиции в примере.

моудрости ← правословьнѣ? или прнуащьсѧ ← правословьнѣ? в РНБ, Соф. 203,

жнтнѥ ← правословьно? или прнуащьсѧ ← правословьно? в ГИМ, Син. 166,

которая устраняется в списке XIII в. благодаря использованию архаизированной формы наречия **правословьнѣ** и формы вин. **прѣмоудрость**, каждая из которых со своим стержневым компонентом образует глагольную синтаксическую группу. Однозначность грамматических связей и семантики контекста достигаются взаимообусловленными а) устранением связи между **правословьнѣ** и соседними именными формами (пп. 1 и 4) и б) четкой зависимостью двух имен со значением качества (пп. 3 и 4) от двух глагольных компонентов контекста (пп. 5 и 6), что свидетельствует об известной в истории русского языка грамматической инновации – все большей структурно-семантической значимости глагольных центров синтагм.

Важным является то, что продемонстрированная перестройка синтаксических связей осуществляется в первую очередь в контекстах, где слова с качественным значением расположены одновременно в соседстве и с именными, и с глагольными формами, которые являются или потенциально могут являться определяемыми. Именно за счет контакта или близкого расположения существует возможность изменения структурных и семантических связей компонентов синтагмы, и, как следствие, возникновение морологических и синтаксических разночтений.

Морфологические разночтения в *Примере 9* также следует объяснять перегруппировкой грамматических связей в силу бессознательно и/или сознательной ориентации переписчиков / справщиков / редакторов XII–XIII вв. на инновационные языковые процессы при способствующих этому позиционных условиях контакта определяющих и определяемых форм. Это проявляется в увеличении в тропаре глагольных групп и сначала в уменьшении, а затем и в исчезновении именных групп. Аналогичных разночтений в тексте майской служебной минее достаточно много, чтобы говорить не о частном явлении, а об отражении в контекстах системных грамматических изменений (см., например, многие тропари канонов прп. Симеону Дивногорцу и свт. Епифанию Кипрскому).

Следует указать также на поддерживающее наши наблюдения «наложение» анализируемых нами грамматических разночтений, с одной стороны, и показанных Н.А. НЕЧУНАЕВОЙ лексических и словообразовательных – с другой (ср. ее типологию списков этого текста). Второй тропарь третьей песни канона прп. Симеону Дивногорцу (*Пример 9*) – один из многочисленных примеров, доказывающих создание славянских песнопений рукописи РНБ, Соф. 202 (тип I, по Н.А. НЕЧУНАЕВОЙ), рукописей РНБ, Соф. 203, ГИМ, Син. 166 (тип II А) и рукописи РНБ,

Соф. 204 (тип II Б) на основе различных языковых предпочтений и традиций.

В то же время наш анализ показывает, что конкретный список майской минеи не может быть однозначно отнесен к тому или иному типу, так как грамматические инновации и архаизмы дают и иную группировку чтений. Так, в целом ряде случаев рукопись РНБ, Соф. 203 более близка к списку РНБ, Соф. 202, чем к рукописи ГИМ, Син. 166. Покажем это на грамматических разночтениях во втором тропаре четвертой песни канона свт. Епифанию Кипрскому (*Пример 10*).

В отличие от многочисленных лексических (пп. 2, 3, 11, 14, 16, 19, 20) и словообразовательных (пп. 1, 2, 3, 8, 10, 12, 15, 17), а также морфологических мен (пп. 2, 3, 4, 6, 7, 11, 12, 15, 17), которые в целом противоречиво группируют списки XI–XIII вв. (рукопись XIV в., несомненно, содержит другую редакцию тропаря), показанные синтаксические разночтения отчетливо противопоставляют этот тропарь в двух списках РНБ, Соф. 202 и 203 аналогичному стиху в трех других, тем самым выводя это чтение в РНБ, Соф. 203 из типа II.

Грамматическая структура этого тропаря в РНБ, Соф. 202 и 203 более архаична, чем списки ГИМ, Син. 166 и РНБ, Соф. 204, с точки зрения:

а) бóльшего количества именных групп – 4, при этом их компоненты расположены контактно или через одну словоформу (ср. 3 группы в ГИМ, Син. 166),

б) наличия групп с постпозицией членной атрибутивной формы (пп. 3, 15) (ср. отсутствие членной формы в п. 3 и существование нечленной в п. 15 в других рукописях),

в) наличия группы с препозицией нечленной атрибутивной формы (п. 17) (ср. членную форму в рукописях ГИМ, Син. 166 и РНБ, Соф. 204),

г) перевода греческих наречий формами прилагательных (п. 14).

Одновременно с этим список ГИМ, Син. 166 демонстрирует грамматические новации, а именно:

а) увеличение количества групп с наречиями – 2 (ср. 1 в РНБ, Соф. 202 и 203),

б) использование нечленной формы в постпозиции в п. 15,

в) наличие членной формы в препозиции в п. 17,

г) неоднозначность связей словоформы **неѕрѣченьноу**.

Считаем, что принципиально отличающийся текст в рукописи РГАДА, Тип. 113 содержит архаичные формы и синтаксические группы (при этом в данном случае не важно, каковы причины их использования – правка, другой перевод, перевод с иного греческого протографа или иные):

а) большое количество именных групп, в которых компоненты расположены контактно или через одну словоформу,

б) нечленные атрибуты в препозиции (пп. 3, 12),

в) членные – в постпозиции (п. 11) и нек. др.

Одновременно с этим в стихе нет ни одного наречия, даже в соответствии с греческим текстом (ср. п. 14), что также свидетельствует об архаизированной грамматике чтения.

Из всего сказанного следует несколько выводов.

1. Важнейшей причиной использования иных, чем в воспроизводимом тексте (антиграфе), форм и структур считаем неизбежное воздействие живой языковой системы, носителем которой является переписчик или редактор, его сознательную и/или бессознательную интерпретацию текста в ходе переписывания / создания в соответствии с изменяющимися нормами языка.

2. Другой основой для существования грамматических разночтений является природа самого древнего текста, а также особенности его восприятия: более важен смысл выражаемого и воспринимаемого, чем их форма и структура.

3. Более того, текст и язык находятся в отношениях, при которых именно создаваемый и воспроизводимый в вариантах текст определяет системные изменения в языке и их направление;

Таким образом, анализ грамматических разночтений в списках минеи на фоне эволюции древнерусской языковой системы доказывает, что накопление новаций в тексте служебных миней XI–XIV вв. и их соотношение с архаизмами и традиционными, устойчивыми элементами демонстрируют направления изменений в языке в целом; выбор конкретной формы определяется в первую очередь необходимостью создать адекватный новым языковым условиям текст, а изменение нормы является следствием новых интерпретаций известных текстов.

RESUME

The article is devoted to the substantiation of the existence in the copies of the eastern Slavonic Menaions of grammar variants that are important for observation of the evolution of the linguistic system. The analysis of functioning of qualitative nouns in parallel fragments gives grounds to state that context variants of the Menaion for May reflect the formation of the categories of adjective, adverb, absolute adjective and predicative adjective in the Old Russian. The evidence of this fact is the change of morphological forms and their syntactic functions. The considerable rebuilding of grammar relationships shown in the change of the orientation of determinants from nouns to verbs leads to a more clear domination of predicative (and semi-predicative) centers in the syntagma. In this connection morphological innovations (qualitative adverbs, full-form adjectives, full-form absolute adjectives) and archaisms (short-form adnominal attributes, short-form absolute adjectives) are revealed by the author as components of traditional contexts oriented to the noun or new contexts oriented to the verb.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

Именная группа
с согласованным определением
Субстантиват
Именная или глагольная
группа с управляемым
именем

Глагольная группа с наречием

Морфологически идентичные формы
Грамматическая мена
Анологическое влияние
Грамматический архаизм
Грамматическая инновация
Отсутствие компонента синтагмы

ИСТОЧНИКИ

Славянская служебная минея на май, списки XI–XVI вв.:

РНБ, Соф. 202, XI в.
РНБ, Соф. 203, XII в.
ГИМ, Син. 166, XII в.
РНБ, Соф. 204, XIII в.
БАН, 16.14.13, нач. XIV в.[15]
РГАДА, Тип. 112, XIV в.
РГАДА, Тип. 113, кон. XIV в.
Яр. муз., 15467, XIV в.

Греческая служебная минея на май по изданию: Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Ἀκολουθίαι Μαΐου καὶ Ἰουνίου. Ἐν Ῥώμῃ, 1899. Τ. Ε΄. Σ. 3–208.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

БАРАНОВ 2003 – БАРАНОВ В.А. Формирование определительных категорий в истории русского языка. – Казань: Изд-во КГУ, 2003. – 390 с.

НЕЧУНАЕВА 2000 – НЕЧУНАЕВА Н.А. Минея как тип славяно-греческого средневекового текста. – Таллин, 2000. – 177 с.

[15] Текстовый материал рукописей БАН, 16.14.13; РГАДА, Тип. 112; РГАДА, Тип. 113; Яр. муз., 15467 дается по [НЕЧУНАЕВА 2000].

Пример 7. Канон свт. Епифанию Кипрскому (12 мая), песнь 1, тропарь 3

№ п.[16]	Мин. греч., с. 85	РНБ, Соф. 202, XI в. 51 л. – 51 об.	РНБ, Соф. 203, XII в. 58 л.	ГИМ, Син. 166, XII в. 59 л.	РНБ, Соф. 204, XIII в. 4 л.	БАН, 16.14.13, нач. XIV в. 14 об. – 15 л.	РГАДА, Тип. 112, XIV в. 41 л. – 41 об.	РГАДА, Тип. 113, кон. XIV в. 59 л.	Яр. муз., 15467, XIV в. 41 об.
1	Ἰατὴρ	цѣлитель	цѣлитель	цѣлитель	целитель	цѣлитель	цѣлитель	врачь	врачь
2	σαρκός	плъти	плъти	плъти	плъти	тѣлу	плоти	плоти	плоти
3	τε	же	же	же	же	же	же	же	же
4	καὶ	и҆	и	и	и҆	и	и	и	и
5	ψυχῆς *	дш҃ѧ ·	д҃ша ·	доуши ·	д҃ши ·	д҃ши ·	д҃ши ·	д҃ши ·	д҃ши ·
6	θεοειδής	бо҃ѡбразьныи҆	бо҃образьнъ	богобразьнъ	бо҃образьнъ	бо҃ѡбразенъ	бг҃аѡбразьнъ	бг҃авиденъ	бо҃виденъ
7	σοι	ті	ты					ти	ти
8	ἐγένετο	б҃ы	б҃ы					бываше	бываше
9	ἄνθρωπος *	чл҃къ ·	чл҃къ ·					чл҃вкъ ·	чл҃вкъ ·
10				съ	съ	с	с		
11				небеси	нб҃се ·	нб҃и	нб҃се ·		
12				доухъмь ·	дх҃мь ·	дх҃мь ·	дх҃мь ·		
13								по҃	по҃
14	τῷ ὑποζυγίῳ	ꙗръмьникомъ	ѧрмьникомъ ·	ꙗрьмьникъмь ·	ꙗрьмьникъмь ·	ꙗремникомъ ·	ꙗремникомъ ·	ꙗремникомъ	ꙗремникомъ
15	σου *	си ·						твоимъ ·	твоимъ ·
16								еже ·	
17	τὸ τῶν παθῶν	страстьноѥ	страстьноѥ	страстьноѥ	страстьноѥ҆	стр҃ное	стр҃тное	стр҃тное	стр҃тное
18	συναποκτείνας	съоубивъ ·	оубивъ ·	съоубивъ	съоу҆бивъ	сооубивъ	оубивъ	ѿтрѧсъ	ѡтътрѧсъ
19	ὅρμημα, *	оустрьмлѥниѥ ·	стрьмленне ·	оустрьмлениѥ ·	стрьмлениѥ҆ ·	оустремленьѥ ·	оустрьмленне · ⁘	сотренье ·	стремленне ·
20	καὶ								
21	συνθεραπεύσας*	и҆цѣли	ицѣли	ицели	и҆цѣли	іцѣли		ицѣли	исцѣли
22	ψυχῆς	дш҃ѧ	д҃ша	доуша ·	дш҃ѧ ·	д҃ша ·		д҃ша	д҃ша
23	τὸ ἄπιστον	моудрость	моудрость	невѣрьныи	невѣрнои҆	невѣрныи		невѣрныи	невѣрныи
24	φρόνημα.	невѣрьнѫѭ ·	невѣрьноую · ⁘	съмыслъ · ⁘	съмыслъ · ⁘	смыслъ · ⁘		смыслъ · ⁘	смыслъ · ⁘

[16] № п. – номер позиции в контексте.

Пример 8. Стихира свт. Епифанию Кипрскому (12 мая)

№ п.	Мин. греч., с. 183	РНБ, Соф. 202, XI в. 55 л.	РНБ, Соф. 203, XII в. 56 об. – 57 л.	ГИМ, Син. 166, XII в. 58 л.	РНБ, Соф. 204, XIII в. 3 л.
1	Ὁ βίος	Житие	<…>	Житие	Житие·
2	ὁ ἔνθεος *	свѧщеньно ти·	сщ҃енно ти·	божествьно·	бж҃ьствьно·
3	τῷ ὀρθοδόξῳ	православьнѣи	православьнѣ	православьно·	православьнѣ
4	φρονήματι *	моудрости·	моудрости	прѣмоудрости·	прѣмоудрость·
5	συνδραμὼν	приучащьсѧ	приучащьсѧ	приучащьсѧ	приучащьсѧ·
6	παρεσκεύασε *	приготова·	приготова·	приготова·	приготова·
7	τελεῖν	творити	творити	творити	творити
8	τὰ θαυμάσια,	дивьнаꙗ·	дивьнаа·	дивьнаꙗ·	дивьнаꙗ·

Пример 9. Канон прп. Симеону Дивногорцу (24 мая), песнь 3, тропарь 2

№ п.	Мин. греч. с. 157	РНБ, Соф. 202, XI в. 97 об.	РНБ, Соф. 203, XII в. 111 об.	ГИМ, Син. 166, XII в. 140 об.	РНБ, Соф. 204, XIII в. 87 об.
1	Σοφισθεὶς	Прмдръ бꙑ	Оумоудрьсѧ	Оумоудрьсꙗ	Оумоудрьсѧ
2	ἐκ βραχείας,	из млада	въ кратьцѣ·	въ кратъцѣ·	въ кратьцѣ·
3		възраста			
4	θαυματουργὲ ὅσιε Πάτερ,	оч҃е чюдотворьче прдбне·	чюдотворьчепрп҃бнеоч҃е·	чюдотворьчепрѣподобьнеотьче·	чюдотворьче· прѣподобьне· оч҃е
5	ἡλικίας		възраста	възраста	възрасть·
6	τὴν ὄντως *	истиньнааго	въ истиноу	въ истиноу	въ истиноу
7	γνῶσιν	разоума	разоума	разꙋма·	разоумьнааго·
8	τοῦ Πνεύματος *	дх҃вьнааго·	дх҃вьнаго	доуховьнааго·	Ø
9		Ø	Ø	и	Ø
10	τὸν Ἀκατάληπτον *	неизслѣдовано	неподвижьнааго·	неподвижьнааго·	неподвижьнааго
11	αὐτοπτικῶς	самовидьно·	самовидьно	самовидьно	самовидьно·
12	ἠξιώδες *	съподобисѧ	съподобисѧ	съподобисѧ·	съподобисѧ·
13	κατιδεῖν	видѣти·	видѣти	видѣти	видѣти·
14	Δυνάμεσι	силами	силами	силами	силами
15	περικυκλούμενον.	окрѫжена	стѫпаемаго·	стѫпаемаго·	стоупаемаго·

Грамматические традиции и новации в русских списках XI–XIV вв. славянской майской служебной минеи

Пример 10. Канон свт. Епифанию Кипрскому (12 мая), песнь 4, тропарь 2

№ п.	Мин. греч. Л. 187	РНБ, Соф. 202, XI в. 52 л. – 52 об.	РНБ, Соф. 203, XII в. 58 об.	ГИМ, Син. 166, XII в. 60 л.	РНБ, Соф. 204, XIII в. 5 л.	РГАДА, Тип. 113, XIV в. 61 л.
1	Ὁρᾷ σου *	видѣти	<…>ти	видите ·	видите	видъ твои ·
2	πολλῇ	мьглоиѭ	многоуюѭ ·	мъногоую	многоую	многъ
3	ἠγλαισμένον	прѣсвѣтьлованоиѭ	пресвѣтлованоую	прѣсвѣтьлоую	прѣсвѣтла ·	оукрашено
4	τὸ πρόσωπον *	лица ·	<…>	лица ·	лица ·	лице ·
5	καὶ	и	Ø	Ø	Ø	и
6	ἀποῤῥήτῳ	неизреченьноиѭ	неизреченною	неизреченьноу	неизреченьно	неизреченною
7	ὁ ποιμὴν *	пастырю ·	пастыря	пастыря ·	пастыря	пастырь ·
8	δόξῃ,	славоиѭ	сла<…>	славьно	славно	славою
9	καὶ	Ø	Ø	Ø	Ø	и
10	στέφει	вѣньчана	<…>ньчана	вѣньчана ·	вѣньчана ·	вѣнцемь ·
11	εὐπρεπεῖ *	красьно ·	красно ·	красьно ·	красноу ·	благолѣпнъı
12	τὴν ἔνδοξον	прѣславьнѫѭ	преславьноу<…>	прѣславьноую	прѣславьноу	славну
13	κάραν σου *	главѫ ти	<…>и	главоу ти	ти главоу ·	главу твою ·
14	ὑπερφυῶς *	прѣвъıсьноу ·	превъıсноу ·	паче естьства	паче естьства	паче естества
15	κατεστεμμένην,	прѣвѣчьноуѭ	превѣчьноу<…>	вѣньчаноу ·	вѣньчаноу ·	вѣнча
16	Ἀοίδιμε,	прѣсловъıи ·	<…>и ·	Ø		приснопа ·
17	τῆς καθαρᾶς	пречта	пречта	чистааго	чистаго	оучтив
18	σου καρδίας	срдца твоего	срдца твоего	сьрдьца твоего	срдца твоего	твоего срдца
19	τὰ σύμβολα.	ѡбразъı	ѡбра<…>	Ø	Ø	зрака
20		Ø	Ø	славьне ·	славьне	Ø

Язык и текст древнейших славянских служебных миней за август

Роман Николаевич Кривко
Москва, Вена

В основу доклада положены предварительные результаты комплексного исследования славянских служебных миней за август.[1] Самыми ранними свидетелями древнейшего перевода этих миней являются два новгородских списка РГАДА, ф. 381, № 125 (далее: Т) и ГИМ, Син. 168 (далее: С). Список Т принадлежит ко второму по древности комплекту служебных миней XI — XII вв.: РГАДА, ф. 381, №№ 99, 103, 110, 121, 125[2], список С относится к самому полному и самому раннему нотированному славянскому комплекту (ГИМ, Син. №№ 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168)[3]. Если минеи из собрания ГИМ убедительно

---

[1] Исследование проводится в Институте славистики Венского университета (сентябрь 2004 — май 2006) при поддержке австрийского Фонда развития научных исследований (Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, Lise-Meitner-Programm, Projekt Nummer M-819-G03). Искренне благодарю г-на д-ра Й. Райнхарта за прочтение текста статьи и за исправления. Приношу признательность также г-ну проф. Х. Ханнику, любезно предоставившему автору доступ к копиям византийских рукописей, хранящихся в Институте славистики Вюрцбургского университета, и к неопубликованной книге PL (см. список сокращений).

[2] Князевская О. А., Коваль Н. С., Кошелева О. Е., Мошкова Л. В. *Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР.* Часть первая. Москва, 1988. С. 41-49. Самый ранний и неполный комплект служебных миней 1095 — 1097 гг. издан В. Ягичем (*Menaea septembris, octobris, novembris. Ad fidem vetustissimorum codicum* ed. V. Jagić. Petropoli, 1886).

[3] *Описаніе славянскихъ рукописей Московской Синодальной Библіотеки. Отдѣлъ третій: Книги богослужебныя.* Трудъ А. В. Горскаго и К. И. Невоструева. Часть вторая. Съ предисловіемъ Дѣйствит. Члена Н. П. Попова // Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ. 1917. Кн. 4 (263). С. 2-85 (репринт: Monumenta Linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes. T. II. Wiesbaden, 1964). *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв.* Москва, 1984. С. 119-129. Этот комплект издается под общей редакцией Г. Ротэ в академической серии Patristica Slavica (тт. 2, 3, 6, 7, 10): *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handsschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts: Facsimile der Handschriften CGADA f. 381 Nr. 96 und 97*, hrsg. von H. Rothe und E. M. Vereščagin. Köln u. a., 1993. *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts,* Teil 1., hrsg. von H. Rothe, E. M. Vereščagin. Opladen, 1996. *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften des*

датируются XII в.[4], то относительно датировки рукописей РГАДА определенного мнения нет. Принятая в современных каталогах формулировка "XI–XII вв."[5] может означать, что рукописи были написаны на рубеже столетий, или же, что составители каталога не уверены во времени создания памятника, который мог появиться либо в XI, либо в XII в., либо на рубеже столетий.[6] Как показывает просмотр исследований, указанных в библиографическом аппарате современных каталогов, лингвистических доказательств в пользу той или иной датировки комплекта служебных миней РГАДА приведено не было.[7]

Целый ряд фонетических и графико-орфографических особенностей Т оправдывает неуверенность в его датировке. Хотя орфография памятни-

---

12. und 13. Jahrhunderts, Teil 2., hrsg. von H. Rothe, E. M. Vereščagin. Opladen, 1997. *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau* (GIM), Teil 3., hrsg. von H. Rothe. Opladen, Wiesbaden, 1999. *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember*, Teil 5: Facsimile der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM), hrsg. von H. Rothe. Wiesbaden, 2000. *Gottesdienstmenäum für den Monat Februar: auf der Grundlage der Handschrift Sin. 164 des Staatlichen Historischen Museums Moskau* (GIM), Teil 1, hrsg. von H. Rothe. Paderborn u. a., 2003.

4 Ср. уточнение датировки (конец XII в.) в статье Э. В. Шульгиной, опубликованной в данном сборнике.

5 Сводный каталог. С. 79-84. Князевская О. А., Коваль Н. С., Кошелева О. Е., Мошкова Л. В. *Каталог*. С. 41-49.

6 На эту неопределенность в выборе между двумя столетиями корректно указывают и сами авторы каталога пергаменных рукописей РГАДА: в списках литературы, сопровождающих статьи справочника, после библиографических данных указывается век, которым, по мнению того или иного исследователя, датируется памятник. Иногда подобные данные приводятся и в Каталоге славяно-русских рукописных рукописных книг XI–XIII вв. (См. примеч. 3.)

7 Срезневскій И. И. *Древніе памятники русскаго письма и языка. (X–XIV вѣковъ.) Общее повременное обозрѣніе*. Второе изд. Санктпетербургъ, 1882: "до 1100" (с. 38-39). Дурново Н. Н. *Введение в историю русского литературного языка*. Москва, 1969. С. 54: "XI или нач. XII в." Подробное исследование морфологических, графико-орфографических и фонологических особенностей служебной минеи за февраль (РГАДА, ф. 381, № 109), в создании которой также участвовал писец Т, выполнено И. Х. Тотом, сплошное описание языка других рукописей того же комплекта не проводилось (Тот И. Х. Служебная минея на месяц февраль первой половины XII в. Предварительное сообщение // *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes Slavicae. Slavistische Mitteilungen. Материалы и сообщения по славяноведению. Supplementum. История, литература, язык и искусство восточных славян в XI–XVII вв.* Szeged, 1981. С. 140-162 + I). Хотя И. Х. Тот датировал февральскую минею первой половиной XII в., он не обнаружил в памятнике никаких языковых явлений, которые были бы невозможны в рукописях XI в. В других исследованиях используется (без доказательств) ставшая традиционной неопределенная дата XI–XII вв.: Л. Н. Карягина. Редуцированные гласные в языке июльской служебной минеи конца XI — начала XII вв. // Р. И. Аванесов (ред.). *Материалы и исследования по истории русского языка*. Москва, 1960. С. 5-58. Голышенко В. С. 1) Немаркированный знак ѵ в ранних восточнославянских рукописях // С. И. Котков, Н. П. Панкратова (изд.). *История русского языка: (Памятники XI–XVII вв.)*. Москва, 1982. С. 3-19; 2) *Мягкость согласных в языке восточных славян XI–XII вв.* Москва, 1987.

ка отличается многочисленными русизмами, их нельзя использовать как датирующий фактор, поскольку похожие примеры известны в рукописях как XI, так и XII вв. Подробно графика и орфография Т описана в отдельной статье[8], поэтому отметим лишь те их особенности, которые важны для датировки источника.

Графической инновацией Т является употребление буквы Ѫ только в начале тропарей: /Ѫслъıшавъше Т 1об., /Ѫкрашаетьсѧ Т 4об., Ѫставъı Т 5, Ѫмьно Т 35, / Ѫноша Т 42об. и др., всего 19 раз. Большой юс такого начертания получает широкое распространение только в XII–XIV вв. (правда, отдельные примеры употребления схожей графемы известны в Изборнике Святослава 1073 г.).[9] К числу графических инноваций относится и особый вариант буквы ѵ — ѵ, отмеченный один раз: оѵ/слъıшана Т 1об. Такой вариант ижицы получает распространение только в конце XI — начале XII в.: древнейший пример отмечен мной в Бычковско-Синайской псалтири, причем также в конце строки, однако уже во Мстиславовом евангелии вариант ѵ встречается довольно часто.[10]

Отличительной графико-орфографической особенностью Т, не свойственной в такой степени древнерусским рукописям XI в., являются многочисленные примеры пропуска и после и, ъı в трех окончаниях: существительных род. (1) и твор. (2) мн. ч. ср. р. основы на *-*о* мягкой разновидности и (3) местоименных прилагательных м. р., ед. ч., им. п.: 1) (Каплѧми твоихъ) кръви Т 53об. и др.; 2) (Словесьное ѧвисѧ · н҃бо повѣдаѧ · единоѵадааго · словоѵ б҃а не/издреѵеньноѵ · матьѳѣа прѣмоѵдръı) бли/стани (блг҃дти) Т 15об. и др.; 3) (дв҃ствьнъıи свои) мт҃рни (съсоѵдъ) Т 40 и др. Примеры, подобные представленным в первой и второй группах, хорошо известны в старославянских памятниках, они отражают стяжение гласных в результате утраты *j*.[11] Примеры третьей группы, отражающие то же явление, отмечены и в новгородских берестяных грамотах не ранее XIII в., где они рассматриваются как "особый случай прояснения сильных

---

8 КРИВКО Р. Н. Уточнение датировки древнейшего списка славянской служебной минеи за август // А. М. КАМЧАТНОВ (изд.). *Лингвистическая герменевтика.* Вып. 1. Москва, 2005. С. 90-111.

9 КАРСКИЙ Е. Ф. *Славянская кирилловская палеография.* Ленинград, 1928. С. 167, 208. ДОБРЕВ И. Кирилица // *Кирило-Методиевска енциклопедия.* Т. II. И-О. София, 1992. С. 301-306. В южнославянской эпиграфике известны только два примера такого начертания большого юса, они отмечены в надписях 1313 г. и 1388 г.: ТОМОВИЋ Г. *Морфологија ћириличких натписа на Балкану.* Београд, 1974. Табл. IV, XIV. Благодарю проф. Х. Микласа (Вена) за указание на монографию Г. Томович.

10 КРИВКО Р. Н. Функции буквы ѵ в древних славянских рукописях (преимущественно на материале Бычковско-Синайской псалтири) // *Russian Linguistics.* Vol. 28. 2004. № 3. С. 324.

11 DIELS P. *Altkirchenslavische Grammatik mit einer Auswahl von Texten und einem Wörterbuch. Teil I: Grammatik.* Heidelberg, 1932. S. 65-66, 69, 114. MLADENOV *S. Geschichte der bulgarischen Sprache.* Berlin, Leipzig, 1929. S. 126.

редуцированных”.[12] В одном случае на месте первоначального **и** в окончании твор. мн. ч. отмечено **є**: **Свщнословиє (· тѧ бжcтвьнъıими · свѧ/нотѧибьниує · вси съшьдъшєсѧ вѣрь/но · уьтємъ длъжьно · стъıи твои праздь/никъ · творѧщє филиує cтитлмъ** (!) **ждо/брєниє**) Т 112. По мнению А. А. ЗАЛИЗНЯКА, в однотипных примерах из берестяных грамот (самый ранний пример относится к 1080-е гг. — первой четверти XII в.) **є** обозначает *j*.[13]

В пользу датировки Т рубежом XI и XII вв. свидетельствует последовательное употребление буквы **оу** или **ѫ** в анлауте: **ѫноша** Т 21об.; **ѫ/ноша** Т 22; **оуноша** Т 91об.; **ѫтрьнюущє** Т 27 об.; **оутрьню·:·** / Т 34об.; **оутрьнѧ** Т 52об.; **оутрьнюущ·:·** / Т 67об. и мн. др., буква **ю** используется только в формах вин. ед. местоимения **ѩ**, **ѩжє**: **южє** Т 17об., Т 22об.; **ю** Т 32, 34 и др. Такое употребление **оу** нехарактерно для памятников XI в., эта особенность позволяет сопоставить Т только с Изборником 1076 г.[14], первым почерком Бычковско-Синайской псалтири, отличающимся некоторыми серьезными инновациями (“новый ять”, межслоговая ассимиляция в слогах с гласными “полного образования”), и Архангельским евангелием 1092 г.[15] Столь же нехарактерной для XI в. особенностью является почти исключительное употребление **ж** в соответствии с рефлексом **dj*: **порожєниє** Т 4об., **стражю/щє** Т 5, **побѣжа/ємъ** Т 5 и мн. др., написание с **жд** отмечено лишь однажды: **заграждаєма** Т 28. С другой стороны, восточнославянских рефлексов **tj* в памятнике нет вообще, ср.: **разнѧщасѧ** Т 28об.; **вѣдоущє** Т 39об. и др. Близкие особенности написания форм с **жд** и **щ** отечены в Архангельском евангелии 1092 г. и новгородских служебных минеях 1095–1097 гг., в которых, однако, преобладание **ж** над **жд** все же не столь значительно.[16]

---

[12] ЗАЛИЗНЯК А. А. *Древненовгородский диалект.* Москва, 1995. С. 53-54, 102. Ср. предположение Л. Л. Васильева о частом написании **и**, **ъı** вместо **ии**, **ъıи** в Вологодском евангелии XVI в.: “... очень часто вмѣсто *ии* и *ыи* имѣется одно *и* и *ы* ... (изъ среднеболгарскаго оригинала?)” (ВАСИЛЬЕВ Л. Л. *Труды по истории русского и украинского языков* (= VASIL'EV L. *Studies in the history of the Russian and Ukrainian Languages.* Reprint of the original publications in journals and series. Ed. and with intr. by G. Y. SHEVELOV). München, 1972. С. 218.)

[13] ЗАЛИЗНЯК А. А. *Древненовгородский диалект.* С. 54.

[14] SHEVELOV G. Y. *A Historical Phonology of the Ukranian Language.* Heidelberg, 1979. P. 162-163.

[15] СОКОЛОВА М. А. К истории русского языка в XI веке // *Известия по русскому языку и словесности.* 1930. № 3. С. 118. ТОТ И. *Русская редакция древнеболгарского языка в конце XI — начале XII вв.* София, 1985. С. 315. КРИВКО Р. Н. Графико-орфографические системы Бычковско-Синайской псалтири. I // *Русский язык в научном освещении.* 2004. № 2. С. 88.

[16] ДУРНОВО Н. Н. *Введение в историю русского литературного языка.* Москва, 1969. С. 36. LUNT H. G. *The Orthography of Eleventh Century Russian Manuscripts.* Ann Arbor, High Wycomb, 1949. P. 106. УСПЕНСКИЙ Б. А. *Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.)*. Москва, 1995. С. 33-34.

Важной особенностью орфографии древнерусских памятников, позволяющей судить о времени их создания, иногда считается утрата еров. Для нашей темы особенно существенны исчерпывающие данные июльской служебной минеи РГАДА, ф. 381, № 121, в создании которой участвовал и писец Т[17] (второй почерк). В основном, первом, почерке июльской минеи еры последовательно пропускаются в восемнадцати корневых морфемах и в суффиксе *-ьн-*. Второй писец того же памятника, он же писец Т, последовательно сохраняет еры во всех морфемах, кроме вьс-, мъног-, гън- (корень зъл- не отмечен на отрывке июльской минеи, написанном вторым почерком).[18] Таким образом, только в первом почерке июльской служебной минеи ситуация с утратой еров сопоставима с памятниками конца XI в.: новгородской служебной минеей 1095 г., Архангельским евангелием 1092 г., Ефремовской кормчей XII в. и Успенским сборником XII–XIII вв. Напротив, писец Т, работая над июльской минеей, следовал более древнему книжному узусу, представленному в таких памятниках XI в., как, например, Остромирово евангелие или Чудовская псалтирь.[19]

Данные Т согласуются с показаниями июльской минеи. Еры последовательно пропускаются только в пяти морфемах:

1) дъв-: двою Т 1; двоица Т 27об. и др.; 2) мъног-: мно/жаи^{ш}хъ Т 2об.; многоплодьна Т 72 и др.; 3) зъл-: злыихъ Т 3; злодѣиваго Т 3об. и др.; 4) дьн-: дньсь Т 3 (ср. Днь Т 66об., дньница / Т 103 [так!]); 5) вьс-: все Т 2об., 10об.; всеславьне Т 10об.; всю Т 3, вси Т 3 (два раза), вса Т 12, Т 13об.; всѣхъ Т 9об., Т 13; всѣмъ Т 10, всеславьне Т 8об., /Всю Т 12об.; вса Т 12об.; всесла/вьне Т 7об., всѣхъ Т 8, Т 10 (два раза); всѣми Т 13об.; всемоудры/ихъ Т 14; вса Т 16, 17; всакоу Т 16об. и мн. др. (отмечены только три примера с ь: вьсѣхъ Т 12об.; вьсе Т 49об.; вьсего Т 53об.).[20] Помимо перечисленных примеров, буквы ъ и ь пропущены в следующих единичных примерах типа нѣкто Т 7об. (ср.: /Къто Т 24об., 32об.; къто Т

---

[17] См.: КАРЯГИНА Л. Н. Редуцированные гласные в языке июльской служебной минеи конца XI — начала XII вв. // Р. И. АВАНЕСОВ (ред.). *Материалы и исследования по истории русского языка. Москва*, 1960. С. 5-58. Тот факт, что два писца одного и того же памятника по-разному обозначают ъ и ь, не был замечен исследователем.

[18] В ряд примеров с пропущенным ь ошибочно отнесены лексемы приснъıи, деснъıи, паснъıи, в которых ь исконно не было: ФАСМЕР М. *Этимологический словарь русского языка*. Пер. с нем. и доп. О. Н. ТРУБАЧЕВА. Т. III (Муза — Сят). Москва, 1971. С. 366. *Этимологический словарь славянских языков*. Вып. 4. Москва, 1977. С. 208-209. Вып. 6. С. 51-52.

[19] См.: КОЛЕСОВ В. В. Падение редуцированных в статистической интерпретации // *Вопросы языкознания*. 1964. № 2. С. 30-44, 37. SHEVELOV G. Y. *A Historical Phonology*. P. 242.

[20] Историю местоимения вьсь необходимо рассматривать отдельно. При этом нужно иметь в виду известные не только в Т, но и в других памятниках новгородского и южновосточнославянского происхождения многочисленные написания типа всь 19об., 32, 37об., 42, 51, 67, 92. По мнению Г. Ю. Шевелева, форма *всь* является результатом морфонологической аналогии с односложной формой *сь*; см.: SHEVELOV G. Y. *A Historical Phonology*. P. 246.

31об.; / никътоже Т 16об.); чтоущиимъ Т 14 (ср.: чьтоущиихъ Т 66об.; чьтоущаѧ Т 68об.; чьтоущиихъ Т 73; чьтемъ Т 75; чьта Т 75об. [σέβων MR VI 481] и мн. др.) и др. Примеры с н҃бсе Т 25; с нб҃сы Т 33об.; с н҃бсе Т 34; с нб҃се Т 59об., 91об.; с бж҃ствь/нъıими Т 13; к с҃ноу Т 31 справедливо объясняются как разновидность сокращенного написания[21], правда, этого нельзя сказать о единичном примере в роуцѣ Т 31. Столь аккуратное написание букв ь, ъ в Т, существенно отличающееся от ситуации с утратой еров в основном почерке июльской служебной минеи того же комплекта, доказывает, что одно только последовательное сохранение еров в рукописях XI – XII вв. не может быть доказательством древнего происхождения памятника. Писцы специально учились правильному употреблению ь, ъ, что следует из неустойчивости индивидуального узуса обозначения еров в источниках второй половины XI — начала XII вв.[22] Только навыком можно объяснить последовательное написание буквы ъ в словах, в которых она часто отсутствует уже в самых ранних славянских рукописях: кънѧзи Т 30; Кънѧзь Т 30; кънѧзѧ Т 34об.; кънѧзи Т 42об.; кънѧзю Т 43; кънѧзи Т 46об.; пътица Т 69об. Примеров с пропущенным ером в слове кънѧзь в Т нет (корень път- отмечен один раз). Заметим, что, в отличие от многих других древнерусских памятников, в Т почти нет случаев мены ь на е и ъ на о в слабой позиции, отмечено единственное исключение: /Ко (ликоу моудрьноу · скоро притеклъ) Т 8об. Еще один пример свидетельствует об ассимиляции ъ гласному о последующего слога и поэтому не может рассматриваться в ряду фонологически и морфологически необусловленных написаний с о вместо ъ в слабой позиции[23]: летѧщаѧ ко обла/къ (так; по-видимому, вместо *облакомъ; греческий оригинал канона предпразднеству Успения пресв. Богородицы, где отмечено это написание, не найден) Т 31об.

Критерием более поздней датировки памятника могут быть примеры, которые свидетельствуют о синтагматических изменениях согласных, вызванных утратой фонем ъ, ь в слабой позиции. Время утраты ь, ъ в древненовгородском ареале, к которому принадлежит Т, устанавливается на основе показаний берестяных грамот, в которых буквы ь, ъ в слабой позиции пропускаются с начала XII в. В грамотах же раннедревнерусского периода еры сохраняются всегда, причем даже в тех текстах,

---

[21] КАРЯГИНА Л. Н. Редуцированные гласные в языке июльской служебной минеи конца XI — начала XII вв. // Р. И. АВАНЕСОВ (ред.). *Материалы и исследования по истории русского языка.* Москва, 1960. С. 24.

[22] Ср.: SHEVELOV G. Y. *A Historical Phonology of the Ukranian Language.* Heidelberg, 1979. P. 242-243.

[23] Об ассимиляции ъ последующему *о* см.: SHEVELOV G. Y. *A Historical Phonology.* P. 245 (литература). ЗАЛИЗНЯК А. А. *Древненовгородский диалект.* С. 59. Впервые и подробно: ВАСИЛЬЕВЪ Л. Л. О вліяніи нейотированныхъ гласныхъ на предыдущій открытый слогъ // *Извѣстія Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ.* Кн. 13 (3). 1908. С. 223-255 (репринт: ВАСИЛЬЕВ Л. Л. *Труды.* С. 334-366).

которые написаны, по всей видимости, не новгородцами.[24] Эти данные поддерживают точку зрения А.А. ШАХМАТОВА, что пропуск букв ъ, ь в древнерусских церковнославянских рукописях XI — начала XII вв. отражает не восточнославянские языковые изменения, а является результатом влияния орфографии старославянских памятников.[25] Два написания Т отражают тот этап дефонологизации фонем ь, ъ, когда в результате их утраты стала возможной ассимиляция согласных: / **Стражета (ти маѯиме · оученикоу двоица)** Т 27об. (Συναθλούσι σοι MR VI 389: греческая параллель указывает на первоначальное чтение, представленное в С 72об.: **състражета**); **прѣ/тече** Т 104об. (Προδρόμε MR VI 528).

О датировке Т XII веком позволяет судить форма **храборъ** 17, в которой отражена вокализация неэтимологического ъ (*χrabor-* ← *χrabъr-* ← *χrabr-* ← **χorbr-*).[26] В старославянских памятниках отмечены два аналогичных примера: **тѣсенъ** (Ассеманиево евангелие, 123a1), **вѣдеръ** (Синайский евхологий 20b6), в древнерусской письменности XI в. такие формы неизвестны.[27] Между тем в Т отмечены даже такие написания, которые свидетельствуют не только о вокализации неэтимологического ъ в сильной позиции, но и о морфологической аналогии с формой им. п. ед. ч. м. р. лексемы **храб(ъ/о)ръ**: **тѣ/мь храборивъ · и ꙁаконьно пострадавъ** Т 16 (ὅθεν ἀριστεύσας καὶ νομίμως ἀθλήσας MR VI 372); **храбора** Т 23 (ὁπλίτας MR VI 391).[28]

Наконец, в пользу датировки Т второй или третьей четвертью XII в. говорит уникальный для восточнославянского книжного памятника древнейшего периода пример, отражающий характерную древненовгородскую диалектную рефлексацию праславянского сочетания **tьlt* → *tlot*: **(томоу въꙁъпити оувѣщаѧ) не/млочьно** Т 102об. (ἀσιγήτως Sin632 175v). Аналогичные примеры отмечены в берестяных грамотах середины XII в. (два написания в грамоте № 731) и первой четверти XIII в. (одно написание в грамоте № 722), причем в обеих грамотах "представлен графический эффект ъ → *о*"[29]. Что же касается книжных текстов, то единичные примеры новгородской диалектной рефлексации **tъrt* известны в руко-

---

[24] ЗАЛИЗНЯК А. А. *Древненовгородский диалект.* С. 47-49.

[25] ШАХМАТОВЪ А. А. *Очеркъ древнѣйшаго периода исторіи русскаго языка.* Петроградъ, 1915. С. 203-228.

[26] *Etymologický slovník jazyka staroslověnského.* Hlavn. red. E. HAVLOVÁ. Seš. 4: gostь — istonǫti. Praha, 1994. S. 225.

[27] REINHART J. Sekundarni polglasniki v slovenščini in v drugih slovanskih jezikih // A. DERGANC (izd.). *Mednarodni Simpozij Obdobja: Historizem v raziskovanju slovenskega jezika, literature in kulture: ob 80-letnici Oddelka za slovenske jezike in književnosti Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; Mednarodni Simpozij Obdobja — Metode in zvrsti, Ljubljana. 9-11. december 1999.* Ljubljana, 2002. S. 285-293.

[28] Возможно, однако, что форма **храбор-** с фонетически необусловленным **о** является результатом паронимического сближения с корнем **bor-*.

[29] ЗАЛИЗНЯК А. А. *Древненовгородский диалект.* С. 41.

писях не ранее XIV в.[30] Следовательно, перед нами один из древнейших случаев древненовгородского рефлексации **tъlt*, самый ранний в книжной письменности и едва ли не более ранний, чем аналогичные примеры в новгородских берестяных грамотах.

Таким образом, новгородский список Т древнейшей служебной минеи за август отличается целым рядом графико-орфографических особенностей, которые свойственны памятникам рубежа XI — XII вв.: 1) употребление только оу в соответствии со старославянским ю в анлауте, 2) написание только ж в соответствии со старославянским жд (с двумя исключениями), 3) частое употребление инициала Ѫ в начале тропарей. Для древненовгородского диалекта, носителем которого был писец Т, время утраты ъ, ь в слабой позиции устанавливается на основе показаний берестяных грамот и определяется началом XII в., поэтому датирующим фактором Т является отмеченная в памятнике ассимиляция согласных в исконных сочетаниях с ъ. Доказательством даты XII в. являются также не зависящие от старославянской орфографии примеры вокализации неэтимологического ъ, а также ъ в новгородском диалектном рефлексе сочетания **tъrt → trъt → trot*. На основе относительной хронологии графико-орфографических и фонологических явлений конца XI — XII вв. Т датируется второй — третьей четвертью XII в.

Из морфологических особенностей текстов августовской минеи укажем на хорошо известное именно в служебных минеях распространенное употребление форм действительных причастий настоящего времени на –*а*, которые представляют собой моравизм, пришедший на Русь через болгарское посредство: вь/семогаи С168 27, ꙁова 20об., чьта 75об. и др. Количество этих форм в минеях столь велико, что определяет собой характер книжной нормы в рамках гимнографического жанра и дает, таким образом, основания судить о том, в какой языковой традиции были сделаны древнейшие переводы служебных миней.[31] Кроме того, укажем на редкую функцию творительного падежа, отмеченную в единичных примерах в памятниках старославянского канона: (Съвъꙁдрастьнъ съѡбраꙁьнъ · сыи отьцю · / сынъ ѥдиноѵадъıи · ѵловѣкомъ бысть / хотꙗ · ѥдиноплеменьнъ · въплъщьсꙗ / вышьнии · ис ѵрѣва ти) дѣвою (мати) С 60 (συμφυῆς καὶ σύμμορφος ὑπάρχων τῷ Πατρὶ ὁ Υἱὸς ὁ μονογενῆς, τοῖς ἀνθρώποις γέγονε θέλων ὁμόφυλος, σαρκωθεὶς ὁ Ὕψιστος ἐκ γαστρός σου, Μητροπάρθενε MR VI 373). Других подобных примеров ни в Т, ни в С нет, однако мы находим их в декабрьских минеях: Мариѥ прѣчистаꙗ, страсти съмоущениѥ моѥго раꙁоума и напасти боурю ражени, бестрастиꙗ ти источьника рожьши, мати дѣво (вариант: дѣвою [две рукописи]; греч.:

---

[30] ЗАЛИЗНЯК А. А. *Древненовгородский диалект.* С. 41-43.

[31] См.: ГИППИУС А. А. Из истории взаимодействия региональных изводов церковнославянского языка в древнейшую эпоху (формы номинатива действительных причастий на -**onts*) // *Советское славяноведение.* 1990. № 1. С. 58-69.

Μητροπάρθενε).[32] В том же сочетании и в той же функции форма дв҃ою употреблена в богородичне четвертой песни Рождественского канона Иоанна Дамаскина, переведенного и переработанного Константином Преславским: мт҃ти дв҃ою иосѣкова рода[33] (Ῥίζης φυεῖσα τοῦ Ἰεσσαὶ, Παρθένε[34]). К ним следует добавить два примера из "Закона судного людем"[35]: приложии сѧ д(ѣ)в(и)ци д(ѣ)вою (дважды, с разными греческими соответствиями: ὁ συγγινόμενος κόρῃ παρθένῳ и ὁ βιαζόμενος κόρην καὶ φθείρων αὐτὴν).[36] Р. ВЕЧЕРКА называет такой творительный падеж *instrumentalis qualitatis*:

> Außer im Nom., Instr., *vъ* + Akk. und Dat. kann das Substantiv in Prädikatsfunktion auch in einem anderen der Kasus *obliqui* stehen, und zwar vor allem in dem Kasus, der primär adnominale (attributive) Funktion ausübt und von dieser in eine Prädikatsfunktion transponiert wird, um dadurch das primär statische Merkmal des Nomens sekundär in ein "dynamisches" im Sinne seiner Einreihung in den Zeitfluß umzuwandeln. So werden im Aksl. primäre Attibute zum satzkonstituierenden Prädikat, die durch folgende (adnominale) Kasus ausgedrückt werden: <...> c) Durch den mit dem *genitivus qualitatis* konkurrierenden instrumentalis qualitatis, z. B., Su 46. 27-30 °*styi že nisii (...) bo i be-z-ъloby běaše i rěčijǫ prostǫǫ - πρᾶος γὰρ καὶ ἄκακος ὑπαρχῶν καὶ τῷ λόγῳ ἰδιώτης.* <...> Das statische Merkmal, das die Qualitätscharakteristik des determinierten Substantivs aussagt, wird durch ein attributives Syntagma ausgedrückt, das als Ganzes in der Form des sog. <...> *instrumentalis qualitatis* vorkommt, z. B. Mark 1, 23 *i bě na sъnъmišti ichъ.* °*čkъ nečistoть* °*dchoть* Z, M – *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* ; <...> Su 294.9-12 *pobesěduješi kъ* (...) *mǫžu pravьdivu i dobrotъ žitiitъ – ἀνδρὶ δικαίῳ καὶ ἐναρέτῳ.*[37]

Для истории текста минеи важна диалектная принадлежность *instrumentalis qualitatis* или его древность. По мнению Р. ВЕЧЕРКИ,

---

[32] *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts, Teil 1.* S. 97.

[33] Славянское чтение по рукописи РГАДА, ф. 381, № 98 (XIII в.); рассматриваем это чтение согласно принципу lectio difficilior praevalet: во втором, скопльском, списке этого перевода содержится явно вторичное чтение и более "понятное" сочетание мт҃ти дв҃ѣ (ПОПОВ Г. Канон за Рождество Христово от Константин Преславски // *Palaeobulgarica = Старобългаристика.* Год. 22. 1998. № 4. С. 21).

[34] CHRIST W., PARANIKAS M. *Anthologia graeca carminum christianorum.* Lipsiae, 1871. P. 206.

[35] См. новейшую атрибуцию этого перевода свт. Мефодию, архиеп. Моравскому: МАКСИМОВИЧ К. А. Древнейший памятник славянского права "Закон судный людем": композиция, переводческая техника, проблема авторства // *Византийский временник.* 2002. Т. 61 (86). С. 24-37.

[36] Законъ судныи людьмъ // *Magnae Moraviae fontes Historici. Vol. IV. Leges. Textus iuridici. Supplementa.* Curaverunt D. BARTOŇKOVÁ et al. Brno, 1971. P. 185.

[37] VEČERKA R. *Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax. II. Bd. Die innere Satzstruktur.* Freiburg i Br., 1993. S. 119-120, 189.

<s>owohl Gen. als auch Instr. *qualitatis* kommen in Aksl. zwar nur selten vor, sind jedoch auch in anderen slav. Sprachen seit ältester Zeit sicher bezeugt, so daß sie allem Anschein nach ein bereits (spät)ursl. Ausdrucksmittel sind.[38]

Позднепраславянский характер *genetivus qualitatis* подтвержден старочешскими примерами[39], которым имеются соответствия и в современном русском языке (ср. *человек дела* [= *деловой человек*]). Что же касается *instrumentalis qualitatis*, то его позднепраславянское распространение неочевидно. Обращает на себя внимание, что примеры, приведенные Р. Вечеркой, взяты из глаголических Мариинского и Зографского евангелий и из Супр. (четыре примера).[40] Казалось бы, четыре примера употребления instrumentalis qalitatis, взятые из Супр. — восточноболгарского памятника, связанного с Преславской школой, — должны подтвердить древнее южнославянское распространение этой конструкции. Однако три примера из четырех, приведенных Р. ВЕЧЕРКОЙ, заслуживают критической оценки. Рассмотрим каждый из них в орфографии, соответствующей оригиналу и приведем полностью фразу, из которой взята первая цитата (в скобках заключен текст, отсутствующий в исследовании): бѫдѣмь҆ дѣти бе ꙁълоби · // ниѵсоже ꙁъла ни лютесе на доуши пишѫ/ште · нъ вь҆сеѭ҇ ѵистотоѭ (· и҆ ꙁъла кро/мѣ сѫшта ꙁнамениꙗ҆ · благоѵъ҆стънѫ/ѭ҇ вѣрѫ приѥмь҆ѭ҇шти и҆ пишеми · да / вь҆нидемъ вь цѣсарь҆ствиѥ҆ небесь҆ноѥ҆); γενώμεθα παῖδες τῇ ἀκακίᾳ, μηδὲ πονηρὸν, μηδὲ πανοῦργον ἐν τῇ ψυχῇ παραγράφοντες, ἀλλ᾽ ὅλῃ καθαρᾷ καὶ τῶν τῆς δυσσεβείας ἀπηλλαγμένῃ χαρακτήρων τὴν εὐσεβῆ πίστιν ὑποδεχόμενοί τε καὶ ἐγγραφόμενοι, ἵνα εἰσέλθωμεν ... [перевод с древнегреческого:] “будем дети беззлобием, ни зла, ни коварства не записывая в душе, но всей чистотой и избавлением от следов скверны благочестивую веру восприимем и себе запечатлеем, да внидем...” (Супр340, 30 — 341, 2). Слово ѵистотоѭ на самом деле относится не к существительному дѣти, а к причастию приѥмьѭшти в недостающей части фразы. Форма ѵистотоѭ является поэтому не instrumentalis qualitatis, a instrumentalis modi. Во втором примере в выражении кротъкъ бо и бе ꙁълобы бѣаше и рѣѵиѭ҆ простѫѫ 46, 29-30 последняя словоформа не согласована с существительным и явно содержит описку[41], в соответствии с греческим τῷ λόγῳ ἰδιώτης ожидалось бы *рѣѵиѭ҆ простъ или *простъи (простъıи). В греческом тексте λόγῳ — dativus relationis, что соответствует славянскому (*простъ) рѣѵиѭ. Следовательно, славянская форма рѣѵиѭ и здесь не является instrumentalis qualitatis, а представляет собой instrumenalis respectivus (согласно терминологии Р.

---

38 VEČERKA R. *Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax*. S. 189.

39 VEČERKA R. *Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax*. S. 189.

40 Супрасльская рукопись; памятник цитируется по изданию, указанному в конце статьи в списке источников. Цифры до запятой означают страницу (не лист!), цифры после запятой — строку.

41 На фотокопии ясно видно, что слева от конечного ѫ вплотную к нему написан вертикальный штрих.

ВЕЧЕРКИ).[42] Наконец, в последнем случае цитируется текст, не имеющий греческого соответствия: слъıшали ѥ҆сте · сергıа · саврайтъскоуоу҆м҃/ племени кнѧза поставьѥ҆на · великомъ родомъ · въ / е҆ноздрои҆нѣхъ · и҆ междоурѣчии о҆бласть дръжавъ · / о҆тъ прѣдѣла сраки҆ньска Супр566, 19-22. В отсутствие греческой параллели словосочетание великомъ родомъ может быть прочитано в форме не творительного падежа единственного числа (с отвердением губных), а дательного множественного (дательного непрямого объекта).

Несмотря на то, что два примера из Супр. ошибочны и один сомнителен, единственный пример, процитированный выше, остается бесспорным. Однако он не может быть признан надежным свидетельством восточноболгарского распространения конструкции instrumentalis qualitatis, и не только в силу своего подозрительного одиночества ("einmal ist keinmal"). Причиной появления в Супр. instrumentalis qualitatis может быть неоднородный характер ее текстов:

> ...der "Codex Suprasliensis" nicht nur Texte enthält, die jeweils als ganze in verschiedene Traditionen des früheren kirchenslavischen Übersetzungsschrifttums gehören, sondern mindestens einen sogar in sich selbst übersetzungsgeschichtlich heterogenen Text aufweist. Der "Codex Suprasliensis" (bzw. seine Vorlage[n]) kann deshalb erst zu einer Zeit entstanden sein, in der es in Bulgarien bereits zwei verschiedene Übersetzungen von mehr oder weniger vollständigen Lesemenäen-Zyklen gegeben hat...[43]

Кроме неоднородной по своему составу Супрасльской рукописи, в других преславских текстах *instrumentalis qualitatis* пока отмечен не был. Это может означать, что данная конструкция не была распространена на востоке Болгарии, или же она воспринималась преславскими книжниками как один из архаизмов. Следовательно, формы дѣвою (дѣвоѭ), отмеченные в богородичных тропарях, следует рассматривать как след более древней по своему языку письменной традиции, чем преславская.

> Для <...> обсуждения изменений, наблюдаемых в языке преславской школы по сравнению с языковыми нормами великоморавской школы, необходимо толковать каждое из них с разных точек зрения: 1. с точки зрения хронологической (т. е. исторической, или стадиальной), 2. с точки зрения территориальной (т. е. диалектной) и 3. с точки зрения функциональной, принимающей во внимание специфику данного языка именно как языка литературного. <...> нарастание новых, более молодых языковых средств в памятнике, отражающем языковые нормы преславской школы, придется

---

[42] VEČERKA R. *Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax.* S. 227.

[43] KEIPERT H. 1) Eine Übersetzungskontamination im *Codex Suprasliensis* // *Проучвания върху Супрасълския сборник.* София, 1980. S. 18-35; См. также: KEIPERT H. Nochmals zur Kontaminationsproblematik in Nr. 5 des "Codex Suprasliensis"// *Prace Filologiczne.* 1999. XLIV. S. 279-280. О лексической неоднородности Супр. см.: ДУНКОВ Д. Супрасълският сборник и етапите в развитието на Преславската редакция на старобългарските книги // *Език и литература.* 1985. № 5. С. 14-17.

> объяснить не как непосредственное следствие органического языкового процесса <...>, а, скорее, как следствие проникновения в тексты оборотов из тех диалектов, которые характеризовались <...> более прогрессивной стадией развития, чем та, которая легла в основу литературного языка кирилло-мефодиевской эпохи. <...> в преславской книжной школе литературный язык не образовывали снова; сюда <...> был привнесен вполне уже оформленный литературный язык из Великоморавии.[44]

Наряду с архаической конструкцией instrumentalis qualitatis в текстах августовских миней распространена одна из синтаксических инноваций, свойственных именно преславской книжной школе, — творительный предикативный падеж, известный также в древнерусском летописании[45]: **дв҃ою по рожьст҃вѣ поемъ тѧ б҃це** Т 94об., 98об.; **родила еси · прѣвъıвъши дв҃ою** Т 59; **ба родила еси прѣвъıшьши** (С 114: **прѣвъıвъши**) **дв҃ою нетълѣньна** Т 61; **на ꙁемли ѥдина ꙗ/висѧ . дѣвицею по рожьствѣ** С 144об. и др. Сочетание в пределах одного текста синтаксических особенностей, свойственных разным этапам развития древней церковнославянской письменности объясняется не менее чем двухвековой историей текста. Ее ранний этап отражается в лексическом узусе, к которому мы и обратимся.

Лексические особенности текстов, принадлежащих к преславской книжной школе, описаны подробно. Преславская редакция древнего церковнославянского языка отличается от текстов более раннего периода целым рядом характерных синонимов, на которые заменялись слова, свойственные древнейшим переводам.[46] Эти синонимы иногда условно называются "охридскими" и "преславскими", так как в охридской книжной школе сохранялись в том числе языковые традиции моравского периода древней церковнославянской книжности.

При сопоставлении архаической Ильиной книги со списками типографских и синодальных миней (соответственно, комплекты из собраний РГАДА и ГИМ, о которых шла речь выше), отражающих более позднюю редакцию текста, было показано, что грецизмы древнейшей версии последовательно заменены в них слав. лексикой[47]. В результате такого редактирования грецизмы (нарицательные существительные) редки и в августовских минеях, приведем все примеры: **скинию** С 69 (σκηνήν AHG XII 118), **ѹпостасьмъ** Т 27, 81об., **триѹпостасьно** С 74об. (ср.: **съставъ** С 41, **съставѣ** Т 42об., **съставѣхъ** Т 80; **съставьнѣи** Т 41об.; **съставьнъı** Т 45, **трисъставьно** Т 85); **кѹпарисъ** Т 68 об. (κυπάρισσος MR VI 471); **варварь-**

---

[44] Вечерка Р. К толкованию языковых норм преславской литературной школы // *Преславска книжовна школа.* Т. 1. София, 1995. С. 181-185.

[45] См.: Moser M. *Der prädikative Instrumental.* Aus der historischen Syntax des Nordostslavischen. Von den Anfängen bis zur petrinischen Epoche. Frankfurt a. Main, 1994.

[46] Jagić V. *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache.* Berlin, 1913. S. 281-479. Славова Т. Преславска редакция на кирило-методиевия старобългарски евангелски превод // *Кирило-методиевски студии.* Кн. 6. София, 1989. С. 15-129.

[47] Верещагин Е.М., Крысько В.Б. Наблюдения над языком и текстом архаичного источника — Ильиной книги // *Вопросы языкознания.* 1999. № 3. С. 39-44.

скоую Т 12об.; варъваръ Т 7об.; варъварьскыихъ Т 49 (два раза); връваръ (!) Т 49об.; връварьскы/ихъ Т 50об., анкру Т 9об. (ἄγκυραν MR 352) (пример отражает утрату слабого ь как соответствия греч. υ); иерѣа С 1об., иерѣѧ С 12об. (τοὺς Ἱερεῖς MR VI 360), ср.: свѧщенкъ (!) Т 63об., свѧщеникъ С 118 (ἱερεύς MR VI 456)). Показателен один пример, когда замена греческого слова повлекла за собой замену реалии, лежащей в основе образа: Ὡς κέδρος ὡς μεγίστη, ἔνδοξε Θαδδαίε, ταῖς ἀρεταῖς ἀνυψώθης κυπάρισσος, εὐωδιάζων καρδίας τῶν εὐφημούντων σε MR VI 471; Ѧко соснꙑ [вместо сосна?] велиѧ · славьне ѳадѣи · дѣте/льми въꙁнесесѧ кꙋпарисъ · блг҃ожꙁани/ѧ [вместо блг҃ожꙁаѧ?] ср҃дца хвалѧщиихъ т҃∴ — Т 68об.

Просмотр издания Ильиной книги[48] показывает, что последовательная замена "охридских" славянских лексем "преславскими" в минеях не проводилась. Значит, при анализе лексического узуса, отразившегося в Т и С, можно получить достаточно точное представление о той книжной традиции, на которую опирались переводчики августовской минеи. Ниже представлен список "охридских" и "преславских" лексических синонимов, содержащихся в списках Т и С августовской минеи. Первым членом пары выступает синоним, свойственный древней книжной традиции, вторым — преславской. Не рассматриваются варианты ризꙁа (passim) — котꙑга (0), ради (passim) — дѣла (один раз), и (passim) — ти (0), седмицею, седмориценю (passim в зачале ирмоса восьмой песни канона восьмого гласа седмь седмице∴) — седмици (0), ꙗко (passim) — акꙑ (два раза).

врань (7) — ратꙑ (0)

врань С 3об. (πόλεμον Cl 3); врань С 14об.; врани Т 26 (τὰ παθήματα MR VI 393); врани Т 70об. (πάλην MR VI 467); враньмъ Т 109об. (παλαίσματα Cl 179v); врани С 183 (πολέμοις MR VI 554); врани С 190 (πολεμίους MR VI 557). Ср.: ратоворьц∴ Т 52 (πολεμήτορος MR VI 434); ратьнꙑимъ С 181 (τοῖς πολεμούσιν MR VI 551).

варъ (0) — ꙁнои (1)

ꙁноимь Т 51об. (ζέσει MR VI 432)

врьтьпъ (1) — пештера (1)

въ врьтьпѣ Т 9об. (ἐν σπηλαίῳ MR VI 352); въ пещерѣ Т 5об. (ἐν τῷ σπελαίῳ Sin562 109)

въꙁъвати (5) — въскрилати (0)

въꙁъвае/мъ Т 28 об. (ἀναμέλπομεν MR VI 392); въꙁъва Т 31об.; въꙁъва/аχоу Т 54 (ἀνεκραύγαζες (!) MR VI 437); въꙁъвам Т 108 (κραυγάζων MR VI 537); въꙁъва Т 108об. (ἀνακέκραγεν MR VI 538).

въꙁъпити (16) — въскрилати (0)

въꙁъпилъ Т 1об. (ἀνεβόησεν MR VI 341); въꙁъпиите Т 22 (βοήσατε MR VI 382); въꙁъпиюща Т 25об. (ἐκβοῶντες MR VI 392); въꙁъпиемъ Т 29

[48] *Ильина книга.* Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько. Москва, 2005.

(ἀνακράξωμεν MR VI 400); **въ/зъпиимъ** T 29об. (ἐκβοήσωμεν MR VI 396); **възъпиюще** T 43об. (ἀναβοῶντες PL 1120); **възъпити** T 49об. (ἀναβοᾶν MR VI 429); **възъпиеши** T 50 (ἀναβοῶν MR VI 429); **възъпиемъ** T 55об. (ἐκβοήσωμεν MR VI 440); **възъпилъ** C 24об., T 65об. (начало ирмоса: Ἐβόησε EE 125); **възъпити** T 68 (βοᾶν MR VI 469); **възъпилъ** T 78об. (Ἐβόησε MR VI 480); **възъпити** T 102об.; **възъпиемъ** C 179об.; **възъпиите** C 180об. (βοήσατε MR VI 550); **възъпиемъ** C 26об. (βοήσωμεν MR VI 319);

<u>**въскрьснѫти, въскрѣсити, въскрѣшати** (8) — **въстати, въставити** (3)</u>

въскрѣсила C 22, 23, 24 (ἐξανέστησας Cl 26, AHG XII 24; ἤγειρας AHG XII 26); **въскрьсение** C 22об.; **въскрѣсила** C 23; **въскрь/соша** T 2об. (ἐξανίστανται MR VI 314); **Въскрѣсилъ** T 73об. (ἀνέστησας MR VI 476); **въскрѣси** T 80 (ἀνάστησον MR VI 483); **въстависта** T 58 (ἀνέστησαν MR VI 445); **въстави** T 6, 22об. (ἀνάστησον MR VI 383). Из сопоставления исключаются следующие случаи, в которых лексема **въстати** употреблена не в значении “воскреснуть” и с другим греческим соответствием: **Побѣдьныѧ почьсти убо възѧтъ на естьство / прѣстаѧ · бца порожьши · обаче уподобль/шисѧ творьцу си и богу · паче естьства пови/нусѧ · закономь естьства · тѣмь умръ/ши съ сн҃мь · въстаеши вѣчьнующи** T 39об. (ἐγείρῃ MR VI 413)[49]; **Въстанѣте лѣнивии · не всегда по земли / ходяще · съкланяющесѧ на землю · дша / моея помыслы** (ἐγέρθητε MR VI 338) T 36.

<u>**въскрѣшение, въскрьсение** (5) — **въстание** (2)</u>

въскрьсение C 28, 37об., 38 (Ἀνάστασιν MR VI 335, 331); **въскрьсениѧ** C 37 (τῆς Ἀναστάσεως MR VI 330); **въскрьсение** T 3об. (ἀναστάσεως P 1568 24об.); **въстаниѧ** T 4 (ἐγέρσεως Sin632 14об.); **въстаниемь** T 45.

<u>**выя** (5) — **шия** (0)</u>

выю 21об., 74об., 75об., 79 (αὐχένα MR VI 479, 482); **выу** 111об. (αὐχένα Cl 181)

<u>**достояние** (1) — **причѧстие, причѧщание** (1)</u>

достоѧние 41об. (κληρονομίαν MR VI 419); **причастие** 102 (λῆξιν Sin632 175). Оба синонима употреблены в близких или почти тождественных значениях, однако слово λῆξις в Библии не употребляется, где используется только κληρονομία; в соответствии с κληρονομία выбирается синоним, свойственный более древней книжной традиции. Из сопоставления исключены примеры, где слово **причѧстие** означает не “наследование, получение по жребию или во владение”, а “соединение, слияние или смешение”: **причастие** C 15 (μετουσίαν Cl 18об.); **причастию** C 28 (μέθεξιν

---

[49] Цитируется канон Козьмы Маюмского на Успение Богородицы. Трудно сказать, идет ли в тропаре речь о телесном воскресении Богородицы и о Ее вознесении на небо, либо только о Ее душе. Тема телесного воскресения Богоматери явно развивается в службах на Положение Ризы и Пояса Богородицы во Влахерне и в Халкопратии. О средневековых традициях праздника Успения см.: MIMOUNI S. C. *Dormition et assumption de Marie: Histoire des traditions anciennes.* Paris, 1995; SHOEMAKER S. J. *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption.* Oxford, 2002.

MR VI 319); причастиемь T 15 (ἑνώσει MR VI 366); причастиемь T 81 (μεθέξει MR VI 486); причащениемь T 82 (κατὰ μέθεξιν MR VI 496).

древьнъ (5) — прьвъ (1)

дрѣвьнꙗ C 2 (τῆς πάλαι Cl 1об.); дрѣвьнеѥ C 39об. (πάλαι MR VI 338); дрѣвьнѧ/аго образа T 41об. (τοῦ ἀρχετύπου MR VI 344); дрѣвьнюю T 68 (ἀρχαίον MR VI 468); дрѣвьнѧго разоумьѧ T 90 (τῆς πρὶν ἀγνωσίας MR VI 506); ср. прьвоумоу образоу T 7об. (ἀρχέτυπον MR VI 355). Не рассматривается употребление позднего варианта, в котором оно мотивировано морфемной структурой греч. слова, типа прьвоую T 55 (πρώτου MR VI 438) и др.

ѥтеръ (0) — инъ (passim)

животъ (49) — жизнь (19), житиѥ (0)

живота C 24, C 24об., C 27об., C 29об., животоу C 25, 85об.; T 11об., 36, 36об., 37, 42; животъ C 37; T 7, 8об., 9, 16, 21, 23об., 24об., 31, 36об., 39, 45 (два раза), 45об., 46, 47, 58об., 70, 104, 111об.; C 179об., 185 (два раза), живота T 1, 4, 4об., 20, 25об., 31, 33об., 45об., 74об., 81, 83, 89об., 102об.; C 69, животомь C 33об.; жизнь C 11об.; T 58; жизни C 18об.; жизнь T 29об. (παλίνζωον MR VI 396); жизнь T 32об., 33об.; жизни T 37об.; жизнь T 39; жизнь T 41об. (два раза), 42 (четыре раза), 48, 60, 61об., 94об., 99об. В приведенных выше примерах славянским жизнь или животъ соответствует греческое ζωή. Слово житиѥ употребляется для обозначения жизни как процесса или деятельности в соответствии с βίος или πολιτεία: житиѥ C 18 (βίον MR VI 306), 21об. (βίον Cl 25об.); T 2 (πολιτείαν MR VI 343) и др., житиꙗ C 31 об.; житиѧ T 35 (πολιτείας MR VI 402), 58 (βίου MR VI 445), 90 (τοῦ βίου MR VI 506), 93 (τοῦ βίου MR VI 512); житиемь T 65 (πολιτείᾳ MR VI 458), 105об. и др., ср. единственное исключение: въ житии 2об. (τοῦ κόσμου MR VI 314).

жьртва (10) — трѣба (0)

жьртвѫ C 2 (θυσίαν Cl 1об.), 69об., жьртвѫ C 69об., жьртвоу C 78; жрътва T 16об. (θύμα Cl 64об.), 19об., 20, 20об., 52, жрътвами T 66 (в соответствии с θυσία MR VI 434, θυσίαις MR VI 460 и др.).

колѣно (1) — племѧ (0)

колѣна ию/дова 90

коньчина (6) — конець (9)

коньчинѣ T 9об. (τέλει MR VI 352), 49 (коньцинѣ), 59, 69, 107об. (τέλος MR VI 427, 446, Cl 129, MR VI 535); коньчиноу T 41об. (λῆξιν MR VI 413); коньцю T 51об. (λῆξιν MR VI 432); конець T 57об., 82, 99об., C 147об. (τέλος MR VI 444; πέρας MR VI 496, 522; τὰ τέλη MR VI 489); коньца T 106об. (τέλους MR VI 533); Коньца T 109об. (τέλους Cl 179об.); коньча T 109об. (λήξεως Cl 179об.); коньца T 111об. (τέλους Cl 181об.).

лѫкавъ, лѫкавьнъ (8) — пронъıривъ (0)

См.: C18об., 21об., 22, 24об., 34; T 103об. (два раза), 13об.

льсть (13) — прѣльсть (6)

льсть C 40об., C 147; T 13об., T 21 (πλάνην MR VI 340 и др.), T 21об., T 22, T 24, T 26, T 52, T 56об., T 78об. (ἀπάτην MR VI 479 и др.), T 90, льстью T 56 (ἀπάτῃ MR VI 442); прѣльстью C 35об., T 63, T 72 (ἀπάτῃ MR VI и др.), прѣльсти 71об., 77об., 86об. (ἀπάτης MR VI 469 и др.).

мимоити (0) — прѣминѫти (1)

преминѹла / 42 (μεταβέβηκας MR VI 416)

нарещи (3) — прозъвати (0)

нарицаше C 20об. (ἐκάλεισε P 1568 44); нарицаетъ T 32, нарекемъ T 104 (καλέσωμεν MR VI 527).

наслѣдити, наслѣдовати (6) — приѫстити сѧ (0)

наслѣдовалъ C 58; наслѣдоуи T 45об., наслѣдовавъши T 70об. (ἐκληρώσω MR VI 467), наслѣдова T 98об. (κεκλήρωσαι MR VI 520), наслѣдоуете T 109 (κληροῦσθε Cl 179), наслѣдоваете T 111 (ἐκληρῶσασθε Cl 181)

наслѣдьникъ (8) — приѫстьникъ (0)

наслѣдь/никъ C 1 (ἀκόλουθοι MR VI 283), ꙗко наслѣдьни/ци дѣти C 3 (ὦ, κλεινοί μου παῖδες Cl 3; возможно, что ὦ смешано переводчиком с ὡς, а κλεινοί μου с κληρονόμοι, так как сочетания ου и οι в минускуле иногда трудно различимы), наслѣдьникъı C 5об. (τοὺς κληρονόμους MR VI 284), наслѣди (!) C 8об. (ζηλωταί MR VI 291); наслѣдьникъ T 8, 95 (κληρονόμος MR VI 350, 515), наслѣдьника T 16 (κληρονόμον MR VI 368), наслѣдьниѵе 73.

невъзможьно (1) — немоштьно (0)

невъзможьно T 30об. (οὐκ ἰσχύομεν MR VI 407)

невѣрьство, невѣрьствие (1) — невѣрованиѥ (0)

невѣрьствие T 3 (ἀπιστίαν MR VI 314)

олѣи (1) — масло (2)

олѣемь T 95об. (ἐλαίῳ MR VI 516); маслъ/мь C 78об.; масломь T 65 (τῷ ἐλαίῳ MR VI 459).

отъпоѹштениѥ, отъданиѥ (0) — оставлениѥ (2)

оставлениѥ C 2 (ἄφεσιν Cl 1об.), оставлен<..> 2 (ἄφεσιν Cl 1об.)

параклитъ (0) — оутѣшитель (1)

оутѣшителѧ ⁘ / T 28 (παραμύθιον MR VI 390). Ср., однако: паракли-товъмь C 20, параклитовъ C 32об.; параклитовою T 93, 93об., паракли-товъıихъ T 94 (τοῦ Παρακλήτου MR VI 512 и др.).

пастъıрь (2) — пастоухъ (0)

пастъıрь T 34об. (ποιμήν MR VI 400), пастъıрѧ T 109 (ποιμένος Cl 179об.)

поститисѧ (2) — алъкати (1)

постилъсıа ѥси C 20об. (νενήστευκας MR VI 310), постивъшисѧ C 21об. (ἀσκήσασα Cl 25); алъѵющоумоу T 18 (πεινῶντι MR VI 373)

постъ (1) — алъканиѥ, алъѵьба (0)

постомь T 8об. (νηστείαις MR VI 350)

прапрѫда (3) — багърѣница (3)

Прапроуда С 4об.; **прапроудоу** Т 27об. (πορφυρίδα MR VI 318); **прапроудоу** Т 69об.; **Багърѧницю** Т 19об. (Πορφύραν Cl 70), **багърѧницю** Т 22об. (πορφύραν MR VI 383), **багърѧни/ца** Т 61об. (χλαίναν MR VI 453). Ср.: **обагрилъ** С 149 (ἐφοίνιξας MR VI 491); **обагърилъ** Т 110 (κατέχρωσας Cl 180об.); **опрапроудивъ** Т 61об. (πορφυρώσας MR VI 453).

<u>**прѣѣхати, прѣити (2) — прѣплоути (4)**</u>

прѣѣхавъ Т 16 (διελθῶν MR VI 368), **Приѣхавъ** Т 73об. (Ὑπερνηξάμενος MR VI 477), **прѣплоулъ еси** Т 98 (διέπλευσας Cl 167), **прѣплоу** Т 12 (διέπλεις MR VI 359), **прѣплоувъ** Т 19об. (εὐπλοίσας Cl 69об.).

<u>**нерадити (4) — небрѣщи (3)**</u>

/ **Неродиста** Т 24 (Ἠλόγησαν MR VI 387); **неро<д?>и/лъ** Т 75об. (ἠλόγησας MR VI 482); **нероди/лъ еси** Т 78 (οὐκ ἐφρόντισας MR VI 479); **неродивъ** Т 88об. (ἀφειδήσας MR VI 504); **небрѣгъ** Т 9 (καταλιπών MR VI 351), **небрѣглъ еси** Т 18 (καταπεφρόνηκας MR VI 373); **небрѣглъ ѥси** С 62 (κατεφρόνησας MR VI 377).

<u>**скръбѣти (1) — опечалитисѧ (0)**</u>

вънегда скърбѧ ⁘ / Т 40об. (Ἐν τῷ θλίβεσθαὶ με MR VI 340)

<u>**събьрати, събирати, събьратисѧ (18) — съвъкоупити, съвъкоупитисѧ (0)**</u>

Славянские синонимы, характерные для ранней и поздней традиций, объединяет значение "собираться вместе, образуя исчисляемое, членимое множество". В августовской минее с этим значением используется только то слово, которое своейственно ранним переводам: **събьрастасꙗ** С 16 (συμμαχήσαντες MR VI 305), **събираѥть** С 28об. (συγκαλεῖται MR VI 335), **събираꙗ** С 80; **събьравъшемъсѧ / архиерѣемъ на съборъ** Т 7 (Ἀρχιερέων τῆς συνελεύσεως MR VI 355), **събьравъшюсѧ съ/бороу** Т 12 (ἠθροισμένης Συνόδου MR VI 359), **събьравъ** Т 16 (συναγαγών MR VI 372), **събьра/хъ** Т 23 (συνήθροισα MR VI 391), **съберѣтесѧ** Т 29об. (ἀθροίσθητε MR VI 397), **събьрасѧ** Т 29об. (ἀθροίσθητε MR VI 396), **събьравъше** Т 31, **коупьно събьраны** Т 31об., **събьрасѧ** Т 29об. (ἠθροίσθη MR VI 411), **събира^а^шесѧ** Т 40 (ἠθροίζετο MR VI 415), **събьравъши** Т 39, **събьра//шасѧ** Т 40об.-41 (ἤθροισται MR VI 417), **събьравъ** Т 98об. (ἀθροίσας MR VI 520), **събирае/ши** Т 101об., **събьравъшесꙗ** Т 120 (ἀθροισθέντες MR VI 550). Глагол **съвъкѫпитисѧ** в контекстах служебной минеи имеет иной смысловой оттенок: "слияние, объединение в одно нечленимое целое", ему соответствуют другие греческие параллели: **съвъкоупльшесѧ** ⁘ / Т 16 (ἥνωσας MR VI 368), **съвъкоуплена** Т 19 (καθ' ἕνωσιν MR II 270), **съвъкоупи/въıи** Т 27об. (ἀθροίσας MR VI 390), **съвъкѹписѧ** Т 33об., **съвъкоу//пльсѧ** Т 39-39об. (συῤῥεύσασα MR VI 405), /**Съвъкоуписѧ** Т 68об., **съвъкоуписѧ** Т 76, 103об. (два раза) (Συνήφθης MR VI 471, 482, συνήφθη... ἐκράθη 535), **съвъкоупила** Т 96 (ἥνωσας MR VI 517).

<u>**съньмъ, съньмище (3) —съборъ, съборище (1)**</u>

сънь/мъ С 10об. (συνέδριον MR VI 296), **съньмъ** С 71; **съньмище** Т 46; **съборище** Т 13 (συνέδριον MR VI 299). Из сопоставления исключены те случаи, когда слово **съборъ** не употребляется для обозначения синедрио-

на, иудейского судебного органа: съборы C 12 (δήμοις MR VI 298), Съборꙋ C 18об. (Συνόδου MR VI 308), съборъ C 18об. (σύνοδος MR VI 308), 155об., съво/рꙋ C 19 (συστήματος MR VI 308), съборꙋ C 26, съборъ C 77об.; съвьравъшемъсѧ архиерѣемъ / на съборъ T 7 (Ἀρχιερέων τῆς συνελεύσεως MR VI 355), съвори T 13, съборъ T 22 (δήμος MR VI), съборе T 30 (ὁ σύλλογος MR VI 396), съборъ T 40 (δήμος MR VI 415), съборъ T 56об., T 59 (δήμον MR VI 442, 448).

съвѣдѣтель (2) — послоухъ (1)

съвѣдетела dual. C 28, 38 (μάρτυρας MR VI 335); послоухы C 31 (μάρτυρας MR VI 325).

съвѣдѣтельство, съвѣдѣние (1) — послоушьство (0)

въ съвѣдение C 17 (ἐν διανοίᾳ MR VI 306)

съвѣдѣтельствовати (1) — послоушьствовати, послоушьствоватисѧ (6)

съвѣдѣте/льствоуема 1об. (μαρτυρούμενον MR VI 343)

послоушьствоуѥ/ть C 29 (μαρτυρήσει MR VI 320), послоушь/ствоуѥтьсѧ C 30об. (προσμαρτυρεῖται MR VI 323), послоушьствоуема C 36об. (μαρτυρουμένου MR VI 330), послоу/шьствоваше C 37 (ἐμαρτύρει MR VI 331); послоушьствовавъшаѧ T 1 (μαρτυρήσοντάς MR VI 340); послоушьствова/сѧ T 1об. (μαρτυρεῖται MR VI 342).

сълати, посълати (6) — поустити (0)

посълавъшю/моу C 2 (ἐξαποστείλαντι Cl 1об.), посълати C 11 (καταπέμψαι Cl 15), посълеши C 78; по/съла T 67 об. (ἀποστέλλει MR VI 467), посъла T 84 (ἐξαπέστειλε MR VI 500), сълеть T 86 об. (ἐκπέμπει MR VI 498), ср.: прѣже/посъланъ T 107 об. (προαπεστάλης MR VI 536).

съуѣтати, съуѣтатисѧ (9) — съвъкоупити, съвъкѫпитисѧ (0)

съуе/тала C 14об., съуѣтасѧ C 26 (συνήφθης AHG XII 31), съуѣтаниемь C 82; съуѣтанига C 182об. (συναφείας MR VI 553); съуѣтаста/сѧ T 26 (συνήφθη MR VI 392), съуѣтаѧ T 32 об., съуѣта T 57 (συνήψεν MR VI 444), съуѣтасѧ ·: ⸗ / T 106 об. (συναπτόμενον MR VI 533), съуѣтати · / T 107 (συνάψαι MR VI 534).

ꙗзъикъ (16) — страна (4)

ꙗзъикомъ C 39 (τῶν ἐθνῶν MR VI 337), ꙗзъикомъ C 150 (ἐθνῶν MR VI 493), ѧзъикъ C (ἐθνῶν MR VI 498); ѧзъика 14 (τὰ πέρατα MR 365), ѧзъикъ 14 об. (τῶν ἐθνῶν MR VI 365), ѧзъици 30 (τὰ ἔθνη MR VI 396), ѧзъикомъ 34 об. (τοῖς ἔθνεσιν MR VI 401), ѧ/зъикы 63 (τὰ ἔθνη MR V [так!] 269), ѧзъикомъ 68 об. (ἐθνῶν MR VI 470), ѧзъикомъ 80 об. (τῶν ἐθνῶν MR VI 492), ѧзъикомъ 83 (ἐθνῶν MR VI 498), ѧзъикы 86 (ἔθνη MR VI 497), ѧзъикъ 86 об. (τῶν ἐθνῶν MR VI 497), ѧзъикомъ 87 об. (τοῖς ἔθνεσι MR VI 501), ѧзъикы 104 (τὰ ἔθνη MR VI 527), ѧзъикы C 125 (ἔθνος MR VI 470); въ странъı C 2 (εἰς τὸν πέρατον Cl 1об.), странъı 3об. (τῶν ἐθνῶν Cl 3об.); странъı 39, странамъ 46 об.

В приведенном списке содержится 41 пара синонимов. Из них 20 пар — это противопоставления только с “охридским” синонимом, тогда как противопоставлений только с “преславским” синонимом всего пять. Воз-

можность выбора между “охридским” и “преславским” синонимом отмечена всего в 331 случае, при этом древний синоним используется 231 раз, а “преславский” — в три раза реже, 72 (из подсчета исключена пара етеръ — инъ, в которой преобладание “преславского” варианта абсолютно).[50] Еще раз обратим внимание на то, что из числовых сопоставлений исключены пары ради — дѣлꙗ (1), риꙁа — котъıга (0), ꙗко — акъı (2), в которых преобладание древних синонимов абсолютно. Учитывая, что отсутствие грецизмов отражает редактирование минейных текстов (возможно, уже в восточной Болгарии), а лексический узус в области славянских слов отражает преобладание так называемых “охридских” лексем, необходимо признать, что на лексическом уровне связи между языковыми особенностями преславской школы и первыми переводами служебных миней нет.[51]

---

[50] Аналогичные результаты были получены Х. Фоссом при анализе “охридских” и “преславских” синонимов в Паренезисе Ефрема Сирина. Исследователь пришел к выводу, что перевод был сделан в начале X в., когда преславская лексическая норма “*in statu nascendi* war” (VOSS C. Die Vertretung von lexikalischen textologischen Dubletten der Dichotomie Ochrid-Preslav in kirchenslavischen Abschriften der Paränesis Ephraims des Syrers // *Anzeiger für slavische Philologie.* Bd. XXIV. 1996. S. 100-104). Здесь необходимо сделать одно дополнение к истории вопроса. Л. П. Жуковская, занимаясь проблемой лексических разночтений в списках Евангелий, резко отрицательно относилась к предложенному в нашей работе методу, основанному в значительной степени на разысканиях В. Ягича: “С нашей точки зрения, еще не настало время для использования лексических вариантов в качестве орудия или средства для определения исторических судеб славянского Евангелия в отдельных его частях или отдельных типах книг”. Однако несколькими страницами ранее она же пишет: “<..> в Восточной Болгарии эпохи царя Симеона <..> уже возникли тенденции к редактированию западных старославянских текстов, к замене одних слов и выражений другими”. О каких заменах идет речь, и кто, как не В. Ягич, впервые описал их на обширном материале? Не давая ответа на этот вопрос, исследователь продолжает: “<..> довольно рано распространилась манера исследования, основанная на выборочном использовании отдельных лексем. В прошлом наиболее плодотворно этим методом работал В. Ягич. <..> только отсутствие самокритичности и полная неосведомленность в рукописном наследии <речь идет в том числе о В. Ягиче! — *Р. К.*>, находящемся в древлехранилищах славянских стран, позволили филологам в течение ста лет и вплоть до самого последнего времени пытаться с помощью лексической синонимии (лучше — лексических вариантов) решать проблемы кирилло-мефодиевского наследия и поздних местных наслоений в нем” (ЖУКОВСКАЯ Л. П. *Текстология и язык древнейших славянских памятников.* Москва, 1976. С. 109, 102, 121, 128). Думается, что эти слова блестящего знатока славянского рукописного наследия можно в данном случае оставить без комментариев по той лишь причине, что, несмотря на “безжалостное обличение” методов В. Ягича, Л. П. Жуковская не рассмотрела ни один из приведенных им примеров и даже ни разу не сослалась на его основополагающую работу: JAGIĆ V. *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache.* Berlin, 1913.

[51] Этот вывод позволяет согласовать две противоположные точки зрения на происхождение Путятиной минеи. Согласно К. А. Максимовичу, ее текст восходит к охридской традиции, согласно же М. Йовчевой, к преславской (МАКСИМОВИЧ К. А. Служебная майская минея как памятник древнеболгарского книжного языка: (К новейшему изданию Путятиной минеи) // *Славяноведение.* 2003. № 6. С. 62-70. ЙОВЧЕВА М. Календарните особености на Путятиния миней — отправна точка за многопосочни

Техника перевода служебных миней характеризуется хорошо известным буквализмом, а также калькированием греческих синтаксических конструкций. В рамках данной статьи подробное описание синтаксических калек невозможно, укажем лишь на отдельные примеры: a) Genetivus objectivus: на борьбоу ишьствова. врага вори/тела · низъвьргъ иси его. 27об. (πρὸς συμπλοκὴν ἐξελήλυθας ἐχθροῦ πολεμήτορος καὶ κατέῤῥαξας αὐτόν MR VI 319); b) accusativus relationis: дшю все/коньчьно · остроупихъсѧ 54об. (τὴν ψυχὴν ὁλοτελῶς ἐτραυματίσθην... ἴασαι με σώσον MR VI 438; ἐτραυματίσθην смешано с ἐτραυματίσθη? цитата может рассматриваться и как пример употребления прямого объекта с возвратным глаголом); мечемь гла/воу си оусѣчень 81об. (ξίφει τὴν κάραν σου ἀπετμήθης MR VI 486); мечемь главоу ж/сѣчень бы̑ · съ радостию ·:· — 75об. (ξίφει τὴν σὴν κεφαλὴν ἀποτμηθεὶς ἐν χαρᾷ MR VI 481); ако мч̑нкъ мечемь главоу всѣчень бы̑ · 108 (ὡς μάρτυς ξίφει κεφαλὴν ἐκτέτμησαι MR VI 536); попытка морфологической адаптации конструкции *accusativus relationis*: оусѣкновенъ бы̑ въ главоу 44об. (ἐκτμηθεὶς τὴν κεφαλὴν MR VI 422); варианты перевода: главою оусѣкаемъ 100об. (τὴν κεφαλὴν ἐκτέννεται Sin632 173); оумираѥть главою / оусѣчень · С 167 (θνήσκει τὴν καρὰν τμηθείς Sin632 159); c) accusativus duplex: Разоумѣ тѧ мч̑не [вм. мч̑нцоу?] / хв̑ъ сп̑ра · немилостивъ гонитель · 77об. (Ἐπιγνούς σε μάρτυρα τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων ὁ ἀπηνὴς διώκτης MR VI 477). Подобные кальки свидетельствуют, что на уровне синтаксиса в языке августовской минеи прослеживаются особенности некоторых преславских переводов.[52]

Изощренный перевод Константином Преславским рождественского канона Иоанна Дамаскина, в который переводчик сумел ввести новый акростих, сделан именно "в гибком и точном стиле кирилло-мефодиевских переводов".[53] Неслучайно также, что в текстах Константина, причем

разисквания // *Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сборник в чест на проф. Р. Павлова.* София, 2003. С. 182-193). Первый автор опирается на данные языка, второй — на показания историко-литургического характера. Очевидно, версия Путятиной минеи является не самым ранним этапом истории славянской служебной минеи на май, отражая преславскую переработку или дополнение более ранних текстов. Об этом свидетельствует и выявленный Л. Матейко неоднородный характер ирмосов, отражающий редактирование более раннего текста (МАТЕЈКО Ľ. Вопросы исследования древнейшей славянской гимнографии: (Ирмосы: разночтения и история текста) // *XIII. medzinárodný zjazd slavistov v L'ubl'ane. Príspevki slovenských slavistov.* Bratislava, 2003. S. 21-48; см. также статью Л. МАТЕЙКО в данном сборнике).

[52] О синтаксических кальках в преславских переводах см.: ИВАНОВА-МИРЧЕВА Д. К вопросу о характеристике болгарских переводческих школ от IX—X до XIV в. // *Palaeobulgarica = Старобългаристика.* 1977. № 1. 43-44, 47-48; МАКСИМОВИЧ К. А. "О тропах" или "Об оборотах речи". Трактат Георгия Хировоска в Изборнике 1073 г. (Перевод и комментарий) // *Историко-культурный аспект лексикологического описания русского языка.* Москва, 1991. С. 128.

[53] "Главным остается тот факт, что пословный, буквалистский переводческий метод и слабое знание греческого языка, <наблюдаемые в том числе в подавляющем боль-

в акростихах, употребляется моравская лексика (типа крижь и др.), и именно в богородичне переведенного им рождественского канона отмечена архаичная конструкция *instrumentalis qualitatis*. Преобладание "охридской" лексики в переводах служебных миней и отдельные морфологические архаизмы доказывают, что начальный этап становления славянских переводов служебных миней следует относить к концу IX или началу X в., когда происходило становление преславских языковых норм. Наличие многократных переводов одних и тех же минейных текстов, разное их качество[54], а также отмеченные выше синтаксические инновации свидетельствуют, что гимнография служебной минеи создавалась и редактировалась более чем в одном книжном центре в течение X в., когда древний, кирилло-мефодиевский по происхождению языковой и стилистический узус (который представлен в гимнографии творчеством Константина Преславского), был в итоге вытеснен новым, "преславским".

Древнеславянская богослужебная поэзия византийского обряда до самого недавнего времени была недостаточно полно представлена в исторических словарях. В связи с этим издание или исследование всякого нового памятника славянской гимнографии вносит новые данные в славянскую историческую лексикографию. Не является исключением и августовская минея. Ниже приведен список из 132 лексем, отсутствующих в имеющихся славянских исторических и специализированных словарях, а также в изданиях служебных миней и ирмология, снабженных словоуказателями.[55] Лексемы приводятся в заголовочной форме и в

шинстве переводов служебных миней, — *Р. К.*> не имеют ничего общего с гибким и точным стилем кирилло-мефодиевских переводов" (МАКСИМОВИЧ К. А. К оценке вклада Кирилла и Мефодия в создание общеславянского книжно-письменного языка // *Palaeoslavica*. Vol. IX. 2001. С. 227).

[54] *Описаніе славянскихъ рукописей Московской Синодальной Библіотеки*. С. 62, 79. МУРЬЯНОВ М. Ф. *Гимнография Киевской Руси*. Москва, 2003. С. 222-249. STERN D. Variation in Mehrfachübersetzungen von Theotokia in altrussischen Gottesdienstmenäen // B. SYMANZIK ET AL. (Hrsg.). *Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik*. Beiträge zu einem Symposium in Münster 10./11 Mai 2001. Hamburg, 2002. S. 167-184. Наиболее подробно изменения переводческих методов в древнейших славянских служебных минеях исследованы Д. Кристианс, которая, однако, иначе видит их историю: CHRISTIANS D. Von der Nachahmung der Form zur wortgetreuen Übersetzung des Inhalts. Übersetzungsprinzipien in der altslavischen Menäentradition // B. SYMANZIK ET AL. (Hrsg.). *Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik*. Beiträge zu einem Symposium in Münster 10./11 Mai 2001. Hamburg, 2002. 41-55. См. также статью Д. КРИСТИАНС в данном сборнике.

[55] Просмотрены следующие издания: *Словарь церковно-славянскаго языка* А. Х. ВОСТОКОВА, томъ первый. Санктпетербургъ, 1858; томъ второй. Санктпетербургъ, 1861. СРЕЗНЕВСКІЙ И. И. *Матеріалы для словаря древне-русскаго языка*. Т. I—III. Санктпетербургъ, 1890-1912. ХРИСТОВА И. Лексика на цикъла "общи служби" от Климент Охридски // *Годишник на Софийския университет "Св. Климент Охридски"*,

алфавитном порядке, принятом в пражском словаре старославянского языка (см. примеч. 55), в скобках указывается греческая параллель (если она найдена) в той форме, в которой она выступает в тексте[56]: **безаконьно-образьнъ** (ἀνοσιουργότροπος MR VI 527) T 97; **бесътѧжаньнъ** (τῆς ἀκτημοσύνης Cl 167) T 98; **бииство** (и бииства / образомь съвѣщаниемь извѣстивавъ, φονοτρόπῳ συμβουλῇ ἐσκευώρητο MR VI 528) T 97; **благодѣтищь** (θεόπαιδος MR VI 432) T 51об. (в рукописи: бл҃годѣтищь, ср.: благодѣтищь C 101об.); **благолюбица** (φιλάγαθος MR VI 469) C 121об.; **благоправитисѧ** (εὐθηνούμενον MR VI 514) T 94; **благожшьнъ** "благоуханный" (εὐώδες MR VI 508) T 91; **боговъображенъ** (τὸν θεοτύπωτον PL 1115) 47; **богодѣтищь** (θεόπαιδος MR VI 494) C 142; **богоплодьнъ** (εὔκαρπος MR VI 471) C 129об.; **богоповиньно** 92об.; **борьникъ** (τὸν ἀντίπαλον MR VI 377) T 20; **водьствьнъ** (водьствьнъıихъ приимъ · / пакъıбъıтиѧ д҃шꙋ си озари, ναμάτων θείων μετασχών MR VI 350[57]) T 8; **врьхожеланиѥ** (καὶ ἀκροτάτῳ ἐφετῶν MR VI 368) T 16; **възмьзда** T 107об.[58]; **възорити** (γηπονήσας MR VI 514) 94;

факултет по славянски филологии, езикознание 88/1. София, 1995. *Словарь древнерусского языка.* Т. I — VII —. Москва, 1988 — 2004 —; *Словарь русского языка XI — XVII вв.* Вып. 1 — 26 —. Москва, 1975 — 2002 —; *Старобългарски речник.* Т. I. София, 1999; *Словник-индекс и Обратный словник к Словарю древнерусского языка (XI—XIV вв.).* Т. 1: Словник-индекс. Москва, 2002. *Новгородская служебная минея за май (Путятина минея), XI в.* Тексты, исследования, указатели, изд.: В. А. БАРАНОВ, В. М. МАРКОВ, подг. текста, коммент., указатели В. А. Баранова. Ижевск, 2003. *Ильина книга.* Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. КРЫСЬКО. Москва, 2005. MIKLOSICH F. VON, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum.* Vindobonae, 1862-1865. SADNIK L., AITZETMÜLLER R. *Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten.* Heidelberg, 1955. *Slovník jazyka staroslověnského*, t. I – IV, Praha, 1958–1997. *Das Dubrovskij-Menäum: Editon der Handschrift F. n. I 36 (RNB).* Besorgt und kommentiert von M. F. MUR'JANOV; überarbeitet und mit deutscher Übersetzung versehen von H. ROTHE und A. WÖHLER; hrsg. von H. ROTHE. Opladen, Wiesbaden, 1999. CHRISTIANS D. *Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts mit einem Glossar griechisch-slavisch.* Wiesbaden, 2001. *Indexy k staroslověnskému slovníku. Указатели к Старославянскому словарю. Indexes to the Old Church Slavonic Dictionary*, zpracovala Z. RIBAROVÁ, redigovala E. BLÁHOVÁ. Praha, 2003 [издание отражает материал словаря: *Старославянский словарь: (по рукописям X–XI вв.).* Под ред. Р. М. ЦЕЙТЛИН, Р. ВЕЧЕРКИ, Э. БЛАГОВОЙ. 2-е (стереотипное) изд. Москва, 1999; в указатель внесены данные старославянских памятников, открытых и опубликованных в 60-ее — 90-е гг. XX в. и не описанных в словарях].

56 Подробное описание семантики перечисленных лексем и анализ контекстов см. в: КРИВКО Р. Н. Новые данные по древней церковнославянской лексикографии (на материале древнейших служебных миней за август) // *Wiener Slavistisches Jahrbuch.* 51. Bd. 2005. 131-164.

57 Возможно, в T описка вместо первоначального *вод(ъ б҃ж)ьствьнъıихъ.

58 В рукописи: кръвью заколениѧ · глава твоѧ каплꙋщи · и/знесе блоудьнъıихъ подвигъ възмьздѫ, τῷ λύθρῳ τῷ τῆς σφαγῆς ἡ Κεφαλὴ σταζομένη σου, ἠνέχθη τῶν πορνικῶν ἀγώνων εἰς μίσθωμα MR VI 534-535 "источая кровь заколотой жертвы, твоя голова была принесена для оплаты блудных подвигов"; в сравнении с греч. текстом есть основания предполагать порчу в слав. списках: пассиву ἠνέχθη лучше соответствовал бы ре-

въzьданиѥ (ἀνάπλασιν MRVI 435) Т 53[59]; въмьнишитисѧ (μονάσας Cl 47) 6об.; въмѣстоватисѧ (ἐχώρησας MR VI 372) С 58об.; въплъщевати (σεσαρκωμένον MR VI 467) Т 67об.; вьсевесело (ὅλη φαιδρῶς MR VI 502) Т 88[60]; вьседѣꙗньнъ (παντουργόν MR VI 365) Т 14об.; вьсенеѵьстьнъ (πανασελγῆ MR VI 527-528) Т 97; вьсесоѹчетьствиѥ Т 92; вьсетворьнъ (παντουργικῇ MR VI 468) Т 71об.; доброслоѹти (тꙑ <…> доброслововоѹщѹю смртъ · радѹѧсѧ съ/врьши, εὐκλεῶς τὸν θάνατον χαίρων διήνυσας "радуясь, ты славно пришел к смерти" MR VI 532) Т 106; добротворити (τῶν καλλοποιῶν MR VI 481) Т 79; достохвальникъ (ἀξιέπαινον MR VI 444) Т 57об.; дрѣмость (νυσταγμῷ MR VI 306) С 18об.; дъвонадесѧтеѵисльнъ (δωδεκάριθμον MR VI 365) Т 14об.; живосъхранити Т 33об.; zастѫплꙗти[61] С-105-105об.; иzважда-ти (ἀνελκύσειν MR VI 496-497) Т 86; исѵищати (ἐκκαθαίρουσιν MR VI 522) Т 100; коѹпомѫдрьно (ὁμοφρόνως MR VI 396) Т 30; леоѹгита (в рукописи voc. sg.: леоѹги/то; λευΐτα MR VI 382) Т 22; лъжевъноѹкъ (ψεύδους ἔκγονε MR VI 525) 104, в соответствии с греч. текстом в С содержится вариант лъжѣ въноѹѵе; любьzьнодѣльнъ (φιλεργός MR VI 520) Т 98об.; любьzьноплътьнъ (φιλόσαρκον MR VI 519) Т 98; морешьствьникъ (θαλασσοπόρος MR VI 494) Т 81об.; мрьтвостьнъ (τῆς νεκρώσεως MR VI 390) Т 25; мъногоиzбьранъ (μυριόλεκτον MR VI 392) Т 26; мъногопѣсньнъ (εὐκέλαδος MR VI 463) Т 69об.; мъногострастьница (πολύαθλε MR VI 463) Т 69; нагълованиѥ (ἀποτομίᾳ MR VI 489) С 147; небесомоѹдрьнъ (οὐρανόφρονες MR VI 310) С21; небовъсхожениѥ Т 33об.; ненаписаѥмъ Т 32; неопалѧщь (ἄφλεκτος AHG XII: 12) С 67об.; непобѣдьникъ (ἀδάμαντα MR VI 474) Т

флексив *иzнесесѧ; если в первоначальном тексте перевода действительно было *иzнесесѧ, то чтение въzмьzдѫ нужно делить на слова иначе: въz мьzдѫ.

59 В рукописи пропуск ь привел к нежелательной омонимии и переосмыслению контекста: Велика и страшьна таина · / рѫства твоего оѹдивлѧеть · всѧкъ ѵи/ста оѹмъ · ѩко бъ въѵлѣѵтисѧ ис тебе и/zволи блгстью · на спсние мироѹ и въzда/ние 52об. Согласно тому чтению, которое представлено в последнем слове богородична, Господь воплотился для "спасения мира и воздаяния". На основании греческой параллели восстанавливаем лексему въzьданиѥ (*vъz + zъdanije), совпавшую в результате утраты ь с паронимичным въzданиѥ: εἰς σωτηρίαν κόσμου καὶ ἀνάπλασιν MR VI 435. Термин ἀνάπλασις означает буквально "воссоздание", он выражает богословскую идею об восстановлении и обновлении тварного мира, произшедшем благодаря Рождеству Христову и Воскресению.

60 Чтение всевесело содержится в обоих древнерусских списках (ср. С-154: вьсевесело) и в одном древнесербском: всевесело Д32-123об.; имеющиеся сопоставительные данные не позволяют считать форму вьсевесело результатом описки вместо вьсꙗ весело, которое было бы ближе к греч. оригиналу.

61 В рукописи: сталъ ѥси ꙗко данилъ · посрѣдѣ zвѣри/и ловѧщиихъ ти · блаженоѹю страсть · // и подвигъ твоихъ прѣблажене · бещи/сльноѥ величьство · живомь же гласъмь / твоимь · zастоѹплѧющиимъ; ἵστασο, ὥσπερ Δανιὴλ, ἐν τῷ μέσῳ τῶν θηρῶν εὐλαβουμένων τὸ μακάριον πάθος καὶ τῶν ἀγώνων τῶν σῶν, παμμάκαρ, τὸ ἄπειρον μέγεθος, ζώσῃ τε φωνῇ σου ἀντιλαμβανομένων "подобно Даниилу, ты встал, всеблаженный, среди зверей, укрощенных твоим живым гласом, почитающих блаженное страдание и беспредельное величие твоих подвигов" MR VI 438.

77; непрѣсѣчьнъ (ἀλατόμητον AHG XII: 25) C 24; несѣченъ (ἀλατόμητον MR VI 497) 86; неоусъıпаниѥ (ἀγρυπνίαν MR VI 347) T 7; низъложевати (κατηδάφισας MR VI 497) T 86; обоıамоострь (δίστομον MR VI 451) T 60об.; оброшениѥ (δροσισμῷ MR V 269) T 63; особьствити (ᾠκείωσω MR VI 521) C 165об.; отрѧснѫти T 92об.; плътоподобозрачьнъ (в рукописи: плътьподобозрачьное, σαρκομοιόμορφος PL 1115) T 47; пожѧти[3] (в рукописи: непобѣдимии моученици · / свѣтьлостию доуховьною · мьглоу ль/стьноую и безбожьства · пожьноуще прѣтепло; τὴν ἀχλὺν τῆς πλάνης· καὶ τῆς ἀθεΐας καταδιώκοντες[62] θερμῶς "с жаром прогоняя мрак обольщения и безбожия" Δ17 52об.) C 58; поклоневати (ὑπέκλινας MR VI 374) 18об.; потоушати (κατευνάζουσα Cl 129) C 125об.-126; правомѫдрити (ὀρθὰ φρονοῦντες MR II 382) C 14; принесовати (προσαγαγών MR VI 372) T 16; приоблѣщи (περιθέμενος MR VI 470) T 71об.; присножизньнъıи (ἀειζώους PL 1120) T 43об.; приснонепорочьнаıа (πανάμωμε MR VI 453) T 61об.; провъспѣти (τὸν ὑπερύμνητον MR VI 498) T 87; происходатаıати (προεξένησεν MR VI 390) T 24об.; простославьно (ὀρθοδόξως MR VI 392) T 28об.; противоборьникъ (ἀντίπαλον MR VI 377) C 62; противѫсварьнъ (ἀτίθασον MR VI 355) T 7об.; проıасновати (διετράνωσας MR VI 500) T 87об.; пръвѣньчскъ (τῶν πρωτοτόκων Cl-179об.) T 109; прѣвеличиѥ (ὑπερφυῶς! MR VI 357) T 10об.; прѣвъспѣти (в рукописи: прѣвъспѣтое, τὸν ὑπερύμνητον MR VI 498) C 192об.; прѣвъсхвалити (ἀνευφημείν MR VI 471) T 69; прѣдивьникъ (ὑπερθαύμαστος MR VI 361) T 13; прѣжеланьно (προθυμότατα MR VI 394) T 29; прѣждесърѣсти (προϋπαντήσωμεν MR VI 319) C 26об.; прѣждепраздьньство (προεορτία MR VI 319) C 26об.; прѣкрѣпьнъ (ῥωμαλέως MR VI 372) C 58об.; прѣправъ (ὀρθοτάτῃ MR VI 493) T 85; прѣразоумьнъ (ὑπὲρ νόησιν Sin562-109) C 48; прѣсъсѫдити (παρεσκεύασας MR VI 495) T 82; прѣтепло (θερμῶς Δ17-52об.) C 58; прѣоутворити (εἰργάσω MR VI 367) C 56; прѣıавьно (προφανῶς MR VI 310) C 20об.; равьновъсельникъ (ὁμόσκηνε MR

---

[62] Перед нами, возможно, обычная описка пожьноуще вместо поженѫще, вызванная паронимическим сходством причастий от глаголов погънати "отогнать, прогнать" и пожѧти "сжать". Критического материала для должной оценки источниковой достоверности этого чтения нет, так как данный тропарь найден нами пока только в одном списке. Если все же в C не описка, то в сопоставлении с греч. καταδιώκοντες слав. пожьнѫще может быть только причастием от глагола пожѧти со значением "гнать". В этом случае его праславянская основа **gĭn-* отражает незасвидетельствованную ранее с этим значением ступень редукции основы **gĕn-* (→ жен-ѫ, pers. I, sg. от гънати). До сих пор такая ступень была отмечена только для основы со значением "жать; пожинать": **gĭn-* (→ жьн-), — тогда как значение "гнать" было представлено нормальной ступенью (Normalstufe) **gĕn-*. Основы **gĭn-* "жать", **gĭn-/*gĕn-* "гнать" родственны, в частности, лит. *genù, giñti* "гнать, выгонять (скот)" *ginù, gìnti* "защищать, оборонять" и восходят к общей и.-е. праформе **g^{uh}en / g^{h}un* "бить, убивать" (POKORNY J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.* I. Bd. Bern, Stuttgart, 1959. S. 491-493; MAYRHOFER M. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen.* II. Bd. Heidelberg, 1996. S. 800-801; SŁAWSKI F. (red.). *Słownik prasłowiański.* T. VIII. Wrocław u. a., 2001. S. 326-327); реликтом и.-е. варианта **g^{h}un* является праслав. **gъn-*, отраженное в основе инфинитива гънати (*Этимологический словарь славянских языков.* Вып. 7. Москва, 1980. С. 196-197).

VI 421) T 44; равьнодѣтель (ἰσουργός! MR VI 403) C 84об.; раскроушениѥ (θλάσιν MR VI 471) T 72; растроѧниѥ (λύσασα MR II: 383) T 14об.; рѣвати (συνωθούντάς με MR VI 383) T 22об.; сверѣпѣтисѧ (ἀγριαίνουσαν MR VI 568) T 16; сверѣповатисѧ (ἀγριαίνουσαν MR VI 568) C 56; свѣтозарениѥ (φωταυγίᾳ MR VI 471) T 72-72об.; свѣтозарꙗ (φωταυγίᾳ MR VI 472) T 72об.; свѣтооблистати (вместо свѣтъ облистати? φῶς ἀπαστράπτων PL 1112) T 45; свѣтосиꙗти (в рукописи: въ свѣтосиѧющиихъ; φωτολαμπές! MR VI 535) T 107об.; свѧтомѫченикъ (ἱερομάρτυς MR VI 361) T 13; свѧщеножръти (в рукописи: тѧ х҃во агнѧ · сщ҃ножь/реное заколение, τὸ Ἱερώτατον θύμα MR VI 483) T 76; седмисвѣтьлъ (οἱ ἑπτὰ φωστῆρες! MR VI 290) C 7 об.; седмобратьнъ (два примера с разными греч. параллелями: ἑπτάδελφος, ἑπτάκλωνος σειρά MR VI 287) C 6 об.; седмовѣтвьнъ (τὸν ἑπτάκλωνον MR VI 291) C 8об.; седмосвѣтило (ὡς ἑπτὰ φωστήρες MR VI 290) C 7 об.; седмерокрѫжьнъ (греч. оригинал не найден, ср., однако, ἑπτάκυκλος) T 31; скорозастѫпьникъ (θερμὸν ἀντιλήπτορα MR VI 474) T 76об.; скотиѥ (ἀλογίας MR VI 500) T 87об.; сматрꙗвати (κατανοούμενον MR VI 501) T 87об.; смрадотьзоименьнъ (δυσώνυμος MR VI 432) C 102; стоꙗньно (σταθερῶς MR VI 462) T 69; страдодавьць (τοῦ ἀθλοθέτου Cl 75) C 67об.; съвъздрастити (в рукописи: съвъ/зврашь [вместо съвъзращенъ? ср. се вьзращь НБКМ 113 93об. и греч. συναυξηθείς Cl 124v) T 63об.; съпоспѣшьствиѥ (τῇ συνεργείᾳ MR VI 421) T 44; съпривестисѧ T 33; съпроити (τῶν προελθόντων MR VI 472) C 130; съсѫпоспѣшьствиѥ (τῇ συνεργείᾳ Cl 26) T 22об.[63]; трьновообразьнъ (ἀκανθῶδης Cr 141) T 96об.; тъждеобразьнъ (греч. оригинал не найден, ср., однако, ὁμοειδής) T 34; тьнити (λεπτύνας MR VI 308) C 19; тѣсноватисѧ T 93; тѧтиѥ (τῇ <...> τομῇ AHG XII 30) C 26; оувѧзъ (διάδημα MR VI 371) C 58об.; оусыневати (υἱοθετήσας MR VI 457) T 64об.; философьствиѥ (τῆς φιλοσοφίας MR VI 388) T 27; чѧдьство (εὐτεκνίαν MR VI 457) T 64; чадьнъ (γόνιμον MR VI 457) T 64-64об.; чьстьнословесьнъ (σημνολόγημα AHG XII: 25) C 23об.; ѥдиножитиѥ (ἀναχωρήσεως MR VI 351) T 8об.; ѥдиносѫжитьникъ (ὁμόσκηνοι MR VI 441) T 55об.; ѥдиносѫжитьнъ (ὁμοδίαιτος MR VI 468) T 128об.; ѵпостась: в T отмечена не зафиксированная словарями морфологическая адаптация греч. ὑπόστασις по парадигме мужского рода *ĭ*-основы: съврьшеныи обна/влѧеть · привѣчьныи начинаетьсѧ · / <...> его/же проповѣдалъ еси · въ двѣ соущьствѣ · / и единѣмь же оупостасьмь б҃лоб҃лжне (μιᾷ ὑποστάσει MR VI 494) T 81об.

Как полагал В. Ягич, основываясь на известном ему материале, второй перевод служебных миней создавался с использованием старого в течение XIV в. в Сербии, он лег в основу современных церковнославянских миней.[64] Позднее были высказаны мнения, что новый перевод слу-

---

[63] Написание съсоупосъпѣшьствиемь, представленное в рукописи, можно рассматривать и как предложно-падежное сочетание съ соупосъпѣшьствиемь.

[64] *Menaea septembris, octobris, novembris.* P. 45-132.

жебных миней был выполнен вместе с переводами или редактированием других богослужебных книг, связанных с иерусалимским уставом. Местом создания новых переводов или редакций считается Афон.[65] Современных исследований, которые могли бы уточнить историю переводов служебных миней в XIII — XIV вв., крайне мало.[66] Новые данные в историю переводной славянской гимнографии вносит отрывок служебной минеи XIII в. НБКМ 114.[67] Перевод песнопений на второе и третье августа, представленный в этом фрагменте, содержится и в среднеболгарской минее ОГНБ 1/5 (часть Добриановой минеи, включающая службы на рядовые дни) XIII в.[68] В Добриановой минее, однако, отсутствуют переведенные канон прп. Иосифа песнописца и кондак и икос првмч. Стефану, на их месте находится общий канон свт. Климента Охридского првмч. Стефану и сщмч. Стефану I.[69] Добрианова минея содержит также фрагменты древнего перевода, наиболее полно представленного в древнерусской письменности.[70] Однако перевод, содержащийся во фрагменте НБКМ 114 и в соответствующей ему части Добриановой минеи, не совпадает ни с древнейшим, ни с более поздним, сохранив-

---

[65] Пентковский А. М. Иерусалимский устав и его славянские переводы в XIV столетии// *Преводите през XIV столетие на Балканите.* Доклади от международната конференция. София, 26-28 юни 2003. София, 2004. С. 153-172 (литература); Йовчева М. Новоизводният славянски октоих по най-ранния препис в кодексите 19 и 20 от манастира "Св. Екатерина" в Синай// *Преводите през XIV столетие на Балканите.* Доклади от международната конференция. София, 26-28 юни 2003. София, 2004. С. 206-234 (литература).

[66] *Menaea septembris, octobris, novembris.* P. 124. Об оригинальных и переведенных в XIII в. в Болгарии службах прпп. Филофее Темнишской, Петке Епиватской, или Тырновской (в русской традиции прп. Параскева или прп. Параскева-Петка) и Иоанну Рыльскому см.: Иванов Й. *Български старини из Македония.* София, 1931. С. 425-431; Кожухаров С. *Проблеми на старобългарската поезия.* Т. 1. София, 2004. С. 97-139; Добрев И. Каноните за св. Иван Рилски от Георги Скилица// *Palaeobulgarica = Старобългаристика.* 2002. № 3. С. 3-12. Относительно других переводных гимнографических текстов было сделано пока только одно краткое наблюдение, к сожалению, до сих пор не подтвержденное фактами: "За активното отношение на книжовниците от XIII в. към разгледаната литературна традиция говори едно важно обстоятелство. През този период (точна хронология не е възможно да се установи — поне при сегашното състояние на проучванията върху химнографските сборници) е извършена определена филологическа работа по сверяване на текстовете на химнографските сборници с гръцките образци с оглед функционалното групиране на материала, каквото в ръкописите до края на XII в. отсъствува" (Кожухаров С. Българска литература през XIII в. // *Българска литература и книжнина през XIII век. Агиография. Химнография. Историко-летописни съчинения. Белетристика. Апокрифи.* София, 1987. С. 30; искренне благодарю коллегу А. Костадинову [София] за указание на это наблюдение С. Кожухарова).

[67] Цоневъ Б. *Описъ на ржкописитѣ и старопечатнитѣ книги на Народната Библиотека въ София.* София, 1910. С. 85.

[68] *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв.* Москва, 1984.

[69] Йовчева М. Старобългарската служба за първомъченик Стефан и Стефан I папа Римски // *Старобългарска литература.* Кн. 32. София, 2001. С. 21-44.

[70] *Menaea septembris, octobris, novembris.* P. 65-69.

шимся в южнославянских минеях XIV — XV вв., исправленных согласно Иерусалимскому уставу. Все три перевода отличаются разной передачей одного и того же греческого текста, опорой на разные его варианты и составом песнопений.

Служба прпп. Исаакию, Далмату и Фавсту уже содержалась в древнейшем переводе служебных миней, свидетелями которого являются древнерусские рукописи (самая ранняя — С[71]) и южнославянские НБКМ113[72] и Д32. Наличие независимого второго перевода в рукописях НБКМ114 и ОГНБ1/5 показывает, что уже в XIII в. была сделана попытка перевести заново часть служб повседневной минеи.[73] Языковые особенности этих болгарских памятников не содержат никаких следов сербского влияния, что делает болгарское происхождение этого перевода гораздо более вероятным, чем сербское. В связи с восстановлением болгарской государственности (первый шаг — победа в битве при Колокотнице в 1224 г.) и болгарской патриархии при Иване Асене II складываются благоприятные исторические условия для переводческой деятельности[74], о чем свидетельствуют и упомянутые выше оригинальные и переводные службы препп. Филофее Темнишской, Параскеве-Петке Тырновской и Иоанну Рыльскому[75]. Что уже в XIII в. началось создание новой редакции церковных книг, подтверждается наблюдениями М. Мак-Роберт, которая выявила следы "афонской редакции" Псалтири в рукописях XIII в.[76] Учитывая косвенные данные, говорящие в пользу болгарского происхождения второго перевода, нельзя, однако, исключать и возможность его появления на Афоне. Это предположение, однако, будет оставаться слабо обоснованным до тех пор, пока не будет доказано влияние перевода, содержащегося в рукописях НБКМ114 и ОГНБ1/5, на позднейший, создававшийся если не на Афоне, то в тесной связи с афонской книжной и церковной литургической традицией XIV в.

---

[71] В Т отсутствуют службы на первые пять дней месяца из-за лакуны в рукописи.

[72] В этой рукописи содержатся только стихиры прпп.

[73] При этом нужно заметить, что вторая часть Добриановой минеи, ОГНБ 1/4, по крайней мере в августовской части, содержит особую редакцию древнейшего перевода (исключая, конечно же, канон првмч. Стефану, написанный свт. Климентом Охридским).

[74] Златарски В. Н. *История на Българската държава презъ срѣднитѣ вѣкове.* Т. III. Второ Българско Царство. България при Асѣневци (1187-1280). София, 1940 [репринт: София, 1994]. 339-340, 341). С. 339-398.

[75] См. примеч. 65.

[76] MacRobert C.-M. Problems in the Study of the "Athonite" Redaction of the Psalter in South Slavonic Manuscripts // *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа.* Зборник радова са III међународне Хиландарске конференције, одржане 28-30 марта 1989. Београд, 1995. С. 195-213. Ср. также мнение К. А. Максимовича, что второй, болгарский, перевод Пандектов Никона Черногорца мог быть выполнен уже в конце XIII в. (Максимович К. А. "Пандекты" Никона Черногорца в болгарском переводе XIV века: рукописная традиция и проблемы издания // *Преводите през XIV столетие на Балканите.* Доклади от международната конференция. София, 26-28 юни 2003. София, 2004. С. 347).

Отдельного исследования и публикации заслуживает перевод канона првмч. Стефану, содержащийся в рукописях Д32 и Син28. Его текст не соответствует ни одному из переводов, включая фрагмент НБКМ114. (По-видимому, он представляет собой переработку одной из редакций древнейшего перевода.) В качестве иллюстрации приведем текст первого тропаря пятой песни канона првмч. Стефану:

С 13

Безаконьнъıихъ · жидовъ соуѥтьства · въ / истиноу съборище · тьрпѣльно обличи · / тѣми богогласьне посъıпаѥмъ · мета/нии камениꙗ · на небеса възненсесѧ · ꙗ/ко побѣдитель доухъмь стефане ⁘

Син28 246-246об.

Безаконихь жидовь соуѥтиꙗ вь / истиноу · сьбраниѥ трьпѣвь / ѡбъıчно · тѣмь б҃гогла҃не тво/и врьхь посипаѥмь камени//ѥмь · на н҃бса вьзнесесе ꙗко побѣдитель д҃хов҃ь стефане ⁘~
Разночтения:сьбраниѥ: Д32 събраниꙗ] б҃гогла҃не: Д32 бл҃гогласе (!)] твои врьхь посипаѥмь камениѥмь: Д32 посипаѥмь врь (!) камениѥмь]

НБКМ 114 1а

Безаконньıихъ е҆ѵреи҆ · соуе҆тное҆ / сѫщее҆ съборище · тръпѣ҆нно и҆з/ѡ҆бличи · и҆ ѿ нихъ б҃овидче ка/мениѥ҆мъ побиваѥ҆мъ · на н҃бса / ꙗ҆ко побѣдоносецъ възнесесѧ д҃хомъ стефане +

Хил148-121об.-б (= Z42 = Син27 = БАН20 = НБКМ901 = В69)

Безаконнъıхь е҆вреи · соуєтнъı/и вь и҆стинѫ сьборь · трьпѣли/вно ѡбличивь, ѿ нихь б҃гогла/се покръıваємь метании ка/мѣннъıми · на н҃бса ꙗ҆ко побѣ/доносець вьзнесесѧ д҃хомь стефа··

Разночтения: покръıваємь: БАН20 = В69 посъıпаѥмь

MR VI 299

᾿Ωδὴ ε΄.

῞Ινα τί με ἀπώσω

1 Τῶν ἀνόμων ῾Εβραίων τὸ τῆς ματαιότητος ὄντως συνέδριον καρτερῶς ἐλέγξας,᾽
2 ὑπ αὐτῶν, θεηγόρε, χωννύμενος ταῖς βολαῖς τῶν λίθων, εἰς οὐρανοὺς ὡς
3 νικηφόρος ἀνυψώθης τῷ πνεύματι, Στέφανε.

Разночтения: [2] αὐτῶν: Sab208 αὐτοῦ] θεηγόρε: Auct. θεοφόρε] βολαῖς: Sin632 βουλαῖς (!)] οὐρανούς: Cr12 οὐ(ρα)ν(ό)ν] [3] Στέφανε: Vat1560 πάνσοφε]

Как показывают последние примеры, в контексте истории перевода служебных миней каждый гимнографический жанр (отпустительный тропарь, стихира, седален, кондак и икос, канон и каждый отдельный тропарь канона) в составе службы должен рассматриваться отдельно, что позволит в дальнейшем уточнить объем многократных переводов. При-

веденный ниже текст первой песни канона прпп. Исаакию, Далмату и Фавсту показывает, что появлению позднейшего, “афонского”, перевода служебных миней, основанных на Иерусалимском уставе, предшествовали новые переводы служб, выполненные уже в XIII в. без опоры на этот устав.[77]

НБКМ 114 3об.-а

[...]вѣтоу б҃ию свѣтло прⷣѣстоѫ-
ще · Трислн҃чныіимъ свѣто-
мъ наплънѣѥми · и прїло-
гы истинныіми ѡбожаемї
бл҃жений · вѣроѫ творѧщи-
мъ вашѫ памѧтъ, просвѣ-
щайте въпиѫщѧ · г҃ви поⷨ҇е +
[...]асмотривше ѡбители бѫ-
дѫщѫѧ · тлѣннаа въсѣ ѿ-
връгше · весъ разоумъ ѿ г҃а
призыіваѫще · ѡстависте
всѣ тлѣннаа похотѣниа ·
ѻц҃и прⷭ҇тний · имже къ не-
вечернемоу свѣтоу прийдо-
сте, г҃ви поѫще · слав ~
[...]щ҃енныіми оучен҃ми · въпе-
ривсѧ далмате мѫдре · и оу-
добривсѧ б҃ий оучен҃мї оч҃е ·
съ бл҃гтныіимъ исакиѥмъ
коупно · въстокъ на выісо-
тѫ добрыіѫ дѣтѣли · стлъ-
пъ и оутвръжⷣениѥ мнихо-
мъ быіста · тѣмъ вы ѹблажаⷨ҇е +
[...]рѣпрославенааго б҃а родїла
єси · неполезныіих мѧ стрⷭ҇те-
и изми · и҆ даждъ ми ѻцѣще-
ниѥ · срⷣце ми покааниѥⷨ҇ про-
свѣти ⷭ҇таа , и҆ разоума моегⷭ҇·
ꙗко да тѧ величѣѫ въсѣхъ
възвеличившиа҆ +

С 16об.

Свѣтоу божию · свѣтьло прѣдъстоꙗще ·
и трьсълньчьною зарею · въиноу испъ-
лнѧѥми · и твореніѥмь истиньны-
имь · божащесꙗ блажении · иже вѣрь-//

17

но праздьньствоують · вашю памꙗть
прѣсвѧтоую·господеви поюще · славьнъ ⁘—
Възирающа · на ѥдино боудоущаѧ · текоу-
щиихъ стрьмлениѥ · вьсего ѡтъвьргъ-
шасѧ · и вьсѣмь оумъмь · господеви при-
лѣпѧщесꙗ · оставивъше плътьскыи-
хъ похотии · и сластии отьци вьсечьсть-
нии · тѣмь къ невечерьнии · зари при-
идосте ⁘—

Свѧтыимь · оучениѥмь възвышаѧсѧ ·
отьче моудре и оудобримъ · божествьны-
имь оучениѥмь · божествьнааго · иса-
киꙗ ѧвѣ · въстеклъ ѥси въ высотѣ · до-
бродѣтелии стълпъ · оутвьржениѥ мь-
нихомъ · бысть тѣмь тѧ блажимъ ⁘—

Прѣславьнаꙗ · иже бога рожьши · отъ не-
прославленыꙗ мѧ · страстьныихъ прѣ-
мѣни · и дажь ми съмыслъ · дѣво оуми-
лениꙗ · и въсиѧи ми покаѧниꙗ свѣ-
тъ · въ съвѣдениѥ ми · ѧко да величаю//

17об.

тѧ · вьсѣхъ възвеличьшюю ⁘—

[77] Полный текст переводных августовских песнопений, содержащихся во фрагменте НБКМ 114, и их греческие оригиналы подготовлены к печати: КРИВКО Р. Н. Фрагмент НБКМ 114 в истории переводов славянских служебных миней // *Scripta & e-Scripta.* Vol. 3-4. 2006. С. 59-94.

MR VI 306

῾Ωδὴ α΄. ῞Ηχος πλ. δ΄.

῾Η κεκομμένη

Φωτὶ τῷ θείῳ φαιδρῶς παριστάμενοι, καὶ τρισηλίου αὐγῆς πάντοτε πληρούμενοι, καὶ
θέσει ἀληθῶς θεούμενοι, Μακάριοι, τοὺς πίστει ἑορτάζοντας ὑμῶν τὴν μνήμην τὴν
πανίερον, τῷ Κυρίῳ ψάλλοντας, ἐνθέως καταυγάσατε.

῾Αποσκοποῦντες εἰς μόνα τὰ μένοντα, τὴν τῶν ῥεόντων φορὰν πᾶσαν ἀπεκρούσασθε· καὶ
ὅλῳ τῷ νοΐ Κυρίῳ προσκολλώμενοι, ἐλίπετε σαρκὸς τὰς ἡδονὰς, Πατέρες πανσεβάσμιοι·
ὅθεν πρὸς ἀνέσπερον αὐγὴν μετεβιβάσθητε.

῾Ιερωτάταις μελέταις πτερούμενος, Δαλμάτε Πάτερ σοφὲ, καὶ καλλωπιζόμενος ταῖς θείαις
διδαχαῖς τοῦ θείου ῾Ισακίου σαφῶς, ἀνέδραμες πρὸς ὕψος ἀρετῶν, καὶ στύλος καὶ
ἑδραίωμα Μοναζόντων γέγονας· διό σε μακαρίζομεν.

Θεοτοκίον

Δεδοξασμένη, Θεὸν ἡ κυήσασα, τῆς ἀδοξίας με τῶν παθῶν ἀπάλλαξον· καὶ δός μοι
λογισμὸν, Παρθένε, κατανύξεως, καὶ λάμψον μετανοίας φωτισμὸν, ῾Αγνὴ, ἐν διανοίᾳ μου,
ὅπως μεγαλύνω σε τὴν πάντας μεγαλύνασαν.

Разночтения:
[2] ἀληθῶς: Cr23 = Cr12 = NBKM = W33 = Sab71 = Βτπ1114 ἀληθεῖ: Sin632 = Sin631 = Sab208 = Par1575 = Vat787 = Sin1627 ἀληθῆ] [3] τῷ: Cr23 καὶ] ψάλλοντας, ἐνθέως καταυγάσατε: Sab208 ᾄσωμεν: Cr23 ψάλλοντας: Par1575 ψάλλοντας ἐνδόξως] ὅθεν πρὸς ἀνέσπερον, αὐγήν μετεβιβάσθητε: Cr23 ἔνθεος ἀνακράζοντες τῷ Κ(υρί)ῳ ᾄσωμ(εν)] καταυγάσατε: Vat787 καταυγάζεσθαι] [4] φορὰν: Par1568 φθορὰν] [5] ὅλῳ: Vat787 ὅλον] [5-6] Πατέρες… μετεβιβάσθητε: Sab71 συμφώνως ἀναμέλποντες· τῷ Κ(υρί)ῳ ᾄσωμεν] [7] Πάτερ σοφὲ: Cr12 ~ πάνσοφε: Vat787 = Sab71 πάνσοφε] [9] μοναζόντων γέγονας: Cr23 = Cr12 = Sab208 = Vat787 = NBKM = W33 = Par1575 = Βτπ1114 = Sin632 = Sin631 = Sin1627 = Par1568 = Vat1560 μοναστῶν γεγένησαι] μοναζόντων… μακαρίζομεν: Sab71 ὅσιε, ἐδείχθης καὶ κανῶν ἀρειῆς (!)] [10] Δεδοξασμένη: W33 = Par1575 Δεδοξασμένον] [11] ῾Αγνὴ ἐν: Cr23 = Sab208 = Vat787 = W33 = Βτπ1114 = Sin632 = Sin631 = Sin1627 = Par1568 = Vat1560 ἐν τῇ: Cr12 θερμῆς] ῾Αγνὴ ἐν διανοίᾳ: Par1575 ἐν τῇ καρδίᾳ μου] [12] μεγαλύνασαν: Par1575 μεγαλύνουσαν]

Подведем итоги сделанного обзора. На основании графико-орфографических и фонологических инноваций, отразившихся в Т, древнейший список служебной минеи за август, а значит, и весь второй по древности комплект служебных миней РГАДА датирован второй — третьей четвертью XII в. Неоднородные грамматические и лексические особенности текста служебных миней за август, содержащегося в древнейших списках, позволяют судить, что перевод песноений начал создаваться в рамках древней книжной традиции, более ранней по своим языковым особенностям, чем восточноболгарская, или преславская. Сплошное чтение каждого нового списка служебной минеи позволяет выявить более ста лексем, отсутствующих в исторических словарях славянских языков, чем

определяется высокая значимость служебных миней как источника по древней книжной церковнославянской лексике. Сравнительное изучение восточно- и южнославянских списков XII — XV вв. служебных миней за август позволило определить, что в (конце XIII?) или в начале XIV в. в Болгарии в связи с восстановлением государственности и патриархии была сделана попытка нового перевода служебных миней. Полученные предварительные результаты мы расцениваем как основу для дальнейших разысканий, которые могут внести уточнения в сделанные выводы.

RESUMÉ

Im Beitrag werden vorläufige Ergebnisse der Sprach- und Textuntersuchungen der Gottesdienstmenäen für den Monat August präsentiert. In der ältesten altrussischen Quelle wurden einige graphisch-orthographische und phonologische Innovationen festgestellt, die im 11. Jahrhundert undenkbar gewesen wären und die es ermöglichten, die Entstehungszeit des Komplexes der Gottesdienstmenäen aus RGADA, zu dem auch die älteste Handschrift RGADA, f. 381 Nr. 125 gehört, zu präzisieren: der Gebrauch der Initiale Ѫ, die Assimilation von Konsonanten in Verbindung mit den schwachen ъ, ь, die Vokalisierung des nichtethymologischen ъ und der Novgoroder Dialektreflex der Verbindung **tъrt* → *trъt* → *trot*. Nach den Ergebnissen ist dieser Komplex nicht, wie früher angenommen, auf die Wende des 11./12. Jahrhunderts zu datieren, sondern in das zweite oder dritte Viertel des 12. Jahrhunderts.

Die morphologischen Besonderheiten (einerseits solch archaische Züge, wie die breite Verwendung der Partizipialformen im Präsens Aktiv auf -a [in den Menäen bekannt als Moravismus, der in der Rus' durch bulgarische Vermittlung entlehnt wurde und mit der entsprechenden altrussischen Form zusammenfiel] und vereinzelte Belege von *instrumentalis qualitatis*, und eine solche ostbulgarische und altrussische Innovation [im Vergleich mit der ältesten Tradition moravischer Herkunft], wie der *instrumentalis praedicativus)* zeigen, daß die Übersetzungen aus dem Bestand des Augustmenäums nicht in nur einem Schrifttumszentrum im Verlauf des gesamten 10. Jahrhunderts angefertigt und redigiert wurden.

Der Wortgebrauch des Gottesdienstmenäums im Bereich der ursprünglich slavischen Lexik zeugt jedoch vom Fehlen einer Korrektur nach den Preslaver Normen. Die Übersetzungstechnik ist charakterisiert durch Buchstabentreue und syntaktische Kalkierung, was die Entstehung einer neuen Schriftumstradition wiederspiegelt, die nicht mit den Übersetzungen kyrillo-methodianischer Tradition zusammenhängt. In den altrussischen Abschriften des Gottesdienstmenäums wurden 132 Lexeme festgestellt, die weder in den historischen Lexika der slavischen Sprachen, noch im speziellen Lexikon und

Glossar zur slavischen Hymnographie oder in Wörterverzeichnissen zu den publizierten Ausgaben slavischer Gottesdienstmenäen verzeichnet sind. Aufgrund des Vergleiches der Menäenübersetzungen in den ost- und südslavischen Handschriften des 12.-15. Jahrhunderts mit ihren griechischen Vorlagen wurde gezeigt, daß zwei mittelbulgarische Handschriften (NBKM 114 und OGNB 1/5) eine Übersetzung des Gottesdienstmenäums enthalten, die weder der ältesten noch der "neuartigen", auf dem Jerusalemer Typikon basierenden Übersetzung entsprechen.

Die sprachlichen Daten der beiden Handschriften und die historische Situation in Bulgarien im 13. Jahrhundert lassen urteilen, daß schon im 13. Jahrhundert mit der Wiederherstellung des bulgarischen Staates und des bulgarischen Patriarchats im Zweiten Bulgarischen Reich ein Versuch gestartet wurde, zumindest einen Teil der Akoluthien des täglichen Gottesdienstmenäums neu zu übersetzen.

СОКРАЩЕННЫЕ НАЗВАНИЯ БИБЛИОТЕК И АРХИВОВ

ГИМ	Государственный исторический музей, Москва
ОГНБ	Одесская государственная научная библиотека, Одесса
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (бывш. ЦГАДА), Москва
РНБ	Российская национальная библиотека (бывш. Государственная публичная библиотека), Санкт-Петербург
BAV	Bibliotheca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano
BL	Bodleian Library, Oxford
BNF	Bibliothèque Nationale de France, Paris
BNM	Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia
Crypt	Badia Greca di Grottaferrata, regione Roma
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Wien
Sab	Монастырь св. Савы Освященного (Иерусалимский патриархат)
Sinai	Монастырь св. Екатерины (г. Синай)
ΛΜ	Λαύρα Μεγίστε (Ἅγιον Ὄρος)
ΜΒ	Μονὴ Βατοπεδίου (Ἅγιον Ὄρος)

ИСТОЧНИКИ

СЛАВЯНСКИЕ

Издания

Супр Супрасълски или Ретков сборник. В два тома. Изд.: Й. Заимов, М. Капалдо. София, 1982

Рукописи

БАН20	БАН, Сб. 10, № 20. Сер. XIV в. Служебная минея за август.[78]
В69	ÖNB, Cod. slav. 69. Праздничная минея. Нач. XVI в.[79]
Д32	Собрание рукописей монастыря Высокие Дечаны (Високи Дечани, Косово[80]), № 32. Служебная минея за июль и август. Кон. XIII — нач. XIV в.[81]
НБКМ 113	НБКМ, № 113. Служебная минея со службами с 29 июня по 31 августа.[82]
НБКМ 114	НБКМ, № 114. Фрагмент служебной миней. XIII в.[83]
НБКМ 901	НБКМ, № 901. Служебная минея на август. XV в.[84] (СТОЯНОВ, КОДОВ 1964: 68-69)
ОГНБ 1/5	ОГНБ 1/5. Минея праздничная на февраль, апрель, май — август. Вторая половина XIII в.[85]
С	ГИМ, Син.168. XII в. Служебная минея за август.[86]
Син27	Sinai, Sin.Slav. 27. Праздничная минея (второй почерк с л. 242).[87]
Син28	Sinai, Sin.Slav. 28. Праздничная минея.[88]
Хил148	Афон, монастырь Хиландарь, № 148. Служебная минея на май — август. 40-е гг. XIV в.[89]
Z42	ЛМ, Z 42. Праздничная минея на январь — август. Сер. XIV в.[90]

[78] КОДОВ Х. *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките*. София, 1969. С. 40-41.

[79] BIRKFELLNER G. *Glagolitische und Kyrillische Handschriften in Österreich.* Wien, 1975. S. 317-319.

[80] Источник используется по распечатанной с микрофильма копии, хранящейся в НБКМ.

[81] БОГДАНОВИЋ Д. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (X — XVII века).* Београд, 1982. С. 56.

[82] ЦОНЕВЪ Б. Описъ. С. 83-85.

[83] ЦОНЕВЪ Б. Описъ. С. 85.

[84] СТОЯНОВ М., КОДОВ Х. *Опис на славянските ръкописите в Софийската Народна библиотека.* Т. III. София, 1964. С. 68-69.

[85] *Сводный каталог.* С. 304.

[86] *Сводный каталог.* С. 128-129.

[87] *Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai,* microfilmed for the Library of Congress, 1950. Prepared under the direction of K. W. CLARK. Washington, 1952. P. 21.

[88] *Checklist.* P. 21.

[89] ТУРИЛОВ А. А., МОШКОВА Л. В. *Славянские рукописи афонских обителей.* Фессалоники, 1999. С. 173-174. Рукопись цитируется по микрофильму, хранящемуся в НБКМ.

[90] ТУРИЛОВ А. А., МОШКОВА Л. В. *Славянские рукописи.* С. 145. Фрагмент копии рукописи любезно предоставлен М. Йовчевой.

ГРЕЧЕСКИЕ

Издания

AHG *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, J. Schiró consilio et ductu edita. T. I — XIII. Roma, 1966 — 1983.

EE Ευστρατιαδης Σ. *Εἱρμολόγιον.* Chennevières-sur-Marne, 1932.

MR *Μηναία τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ.* T. I — VI. 'Εν 'Ρώμῃ, 1888 —1901.

PL P. Plank, C. Lutzka. *Das byzantinische Eigengut der Neuzeitlichen slavischen Menäen und seine griechischen Originale*, hrsg. von C. Hannick. I-III Teilbände. Paderborn, 2006.

Рукописи

Auct BL, Bodl. gr., Auct. E. 5. 2 (S.C.5778). Служебная минея на июнь — сентябрь. XIII в.[91]

Cl BNF, Coisl. gr. 218. Служебная минея на август. XI в.[92]

Cr12 Crypt. Δ.α.XII. Служебная минея на август. XI в.[93]

Cr23 Crypt. Δ.α.XXIII. Служебная минея на июль — август. XI в.[94]

NBKM НБКМ, Греч. 22. Служебная минея на август. XII — XIII вв.[95]

Marc BNM, Marc. Gr., cl. II, 137B (coll. 1456). Служебная минея на август. Сер. XVI в.[96]

Par1568 BNF, Par. gr. 1568. Служебная минея на август. XV в.[97]

Par1575 BNF, Par. gr. 1575. Служебная минея на март — август. XII в.[98]

Sab71 Sab. 71. Служебная минея на июнь — август. XI в.[99]

Sab208 Sab. 208. Служебная минея на март — август. XII в.[100]

---

[91] Wilson N. G., Stefanović D. I. *Manuscripts of Byzantine Chant in Oxford.* Oxford, 1963. P. 7-8.

[92] Devreesse R. *Bibliothèque Nationale. Département des Manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs.* II. Le Fonds Coislin par R. Devreesse, scriptor de la Bibliothèque Vaticane. Paris, 1945. P. 199-200.

[93] Rocchi A. *Codices Cryptenses seu abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano* digesti et illustrati cura et studio D. Antonii Rocci, hieromonachi basiliani bibliothecae custodis. Tusculani, 1883. 310-312.

[94] Rocchi A. *Codices Cryptenses*. P. 323-325.

[95] Стоянов М. *Опис на гръцките и други чуждоезични ръкописи в Народна библиотека Кирил и Методий.* София, 1973. С. 38.

[96] Mioni E. *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti.* Vol. I. Codices in classes a prima usque ad quintam inclusi. Pars altera. Classis II, codd. 121-198 — classes III, IV, V. Indices. Roma, 1972. C. 30-31.

[97] Omont H. *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. Seconde partie. Ancien fonds grec. Droit — histoire — sciences.* Paris, 1888. P. 98.

[98] Omont H. *Inventaire*. P. 98.

[99] Παπαδοπουλος-Κεραμευς А. *Ἱεροσολυμιτίκη Βιβλιοθήκη, ἤτοι Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου Πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδικῶν.* T. II. S. l., 1894. Σ. 128-129.

[100] Παπαδοπουλος-Κεραμευς А. *Ἱεροσολυμιτίκη Βιβλιοθήκη.* Σ. 320-322.

Sin562 Sin. gr. 562. Служебная минея на на сентябрь — октябрь. XI[101] или XI — XII вв.[102]
Sin631 Sinai, Sin. gr. 631. Служебная минея на август. X — XI в.[103]
Sin632 Sinai, Sin. gr. 632. Служебная минея на август. X — XI в.[104]
Sin1627 Sinai, Sin. gr. 1627. Служебная минея на июль — август. 1361 г.[105]
Vat787 BAV, Vat. gr. 787. Служебная минея на май — август. XIV в.[106]
W33 ÖNB, Theol. gr. 33. Служебная минея на март — август. XIII в.[107]
Втп1114 МВ, № 1114. Служебная минея на июль — август. XIV в.[108]
Δ17 ΛМ, Δ 17. Служебная минея на июль — август. XIII в.[109]

[101] GARDTHAUSEN V. *Catalogus codicum graecorum sinaiticorum.* Oxonii, 1886. P. 135.
[102] *Checklist.* P. 8.
[103] GARDTHAUSEN V. *Catalogus.* P. 146.
[104] GARDTHAUSEN V. *Catalogus.* P. 146.
[105] *Checklist.* P. 14.
[106] DEVREESSE R. *Codices Vaticani Graeci.* T. III. Cod. 604-866. Vatican, 1950. P. 304-305.
[107] HUNGER H., KRESTEN O. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek.* Teil 3/1. Codices theologici 1—100. Wien, 1976. S. 57-64.
[108] *Catalogue of the Greek manuscripts in the library of the monastery of Vatopedi on Mt. Athos*, by S. EUSTRATIADES and ARCADIOS of the monastery of Vatopedi, deacon. Cambridge (Mass.), 1924. P. 194.
[109] *Catalogue of the Greek manuscripts in the library of the Laura on Mount Athos* with notices from other libraries by SPYRIDON of the Laura, monk and physician, and S. EUSTRATIADES. Cambridge (Mass.), 1925. (Reprint: New York, 1969.) P. 54.

THEOLOGISCHE TERMINOLOGIE UND RHETORISCHE FORMELN IN LITURGISCHEN HYMNEN DER KIEVER RUS' 1: AUSDRÜCKE FÜR VERNUNFT, VERSTEHEN, ERKENNEN

Hans Rothe
Bonn

1: Fragestellung

Die slavischen liturgischen Hymnen der Rus' werden erforscht, seit sie in den ältesten Handschriften Mitte des 19. Jahrhunderts entdeckt wurden; aber sehr unregelmäßig und einseitig. Von Anfang an stand die Beschäftigung mit ihnen unter einem ungünstigen doppelten Vorzeichen: denn einmal waren sie „nur" Übersetzungen, jedenfalls in ihrer überwiegenden Masse, und sodann „nur" kirchliches Schrifttum. Das Erste war im Zeitalter fast ausschließlicher Verehrung von „Original"-Literatur, d.h. seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, abträglich; das Zweite durch die Aussonderung der Gebrauchsliteratur, des bloßen „Schrifttums" aus der (schönen) „Literatur". Ohne Bruch konnten solche Anschauungen nach 1917 in sovjetischer Zeit weiter gelten und verstärkt werden. Eine ernst zu nehmende theologische Wissenschaft entwickelte sich in Rußland erst im 20. Jahrhundert, zu spät, um sich dieser Tendenz entgegenstellen zu können.

So ist es zu erklären, daß nur die wenigen Hymnen auf slavische Heilige (Konstantin-Kyrill, Method, Konstantin von Preslav, Kliment von Ohrid bei den Südslaven; Boris und Gleb sowie Feodosij in der Rus'), die als Originalwerke galten, das Interesse für slavische (bulgarische und ostslavische) Hymnen stärker als für die erdrückende Masse der übersetzten banden. Das ist bis heute so geblieben.[1]

---

[1] Wie weit solche Hymnen wirklich „originale" Werke waren, kann hier nicht behandelt werden. Doch muß man erwähnen, daß auch sie ohne griechische Vorbilder nicht zu erklären sind. In letzter Zeit haben bulgarische Gelehrte herausgearbeitet, daß die kirchenslavischen Hymnen im Altbulgarischen sich von den späteren ostslavischen durch ein Akrostichon mit dem Namen des Autors unterscheiden. Dazu am besten GEORGI POPOV, Akrostich v gimnografičeskom tvorčestve učenikov Kirilla i Mefodija, in: KRASSIMIR STANTCHEV, MARIA YOVCHEVA (Hrg.), *La poesia liturgica slava antica. XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003)*, Rom Sofia 2003, S. 30-54, mit reichen Literaturangaben. Aber gerade damit bleiben sie im Rahmen des byzantinischen Vorbildes. Und das wird bekräftigt durch die Entdeckung, daß Theotokia ursprünglich nicht in den Oden enthal-

Zwei Ausnahmen galten auch in der Zeit des allgemein oder offiziell gehemmten Interesses: die Sprache und - wesentlich später - die Musik, genauer: die Neumenzeichen in einigen ostslavischen Handschriften. Auf beiden Gebieten ist die wissenschaftliche Literatur beträchtlich gewachsen, besonders nach 1990. Sprachforschung war der einzig mögliche Zugang zu diesen Dokumenten in sovjetischer Zeit; darin wirkte auf unbestimmte Weise, aber sehr willkommen etwas Nationales mit. Daß alle anderen Gesichtspunkte nicht akzeptiert waren, hat zu einer mehr oder weniger starken Einseitigkeit in der Behandlung der Handschriften und ihrer Texte durch die „Linguisten" geführt. Das hat Auswirkungen bis in Textkritik und Editionsgewohnheiten (Prinzipien sind es nicht eigentlich) hinein. „Linguistische" Ausgaben treten an die Stelle von philologischen.

Weniger ausgeprägt ist das bei Musikhistorikern, da sie von vorneherein nur einen Teilaspekt im Auge hatten. Bei der Beachtung der Neumen hatte man allmählich entdeckt, daß melismatisch-neumatische Gliederung an die Stelle der metrischen der griechischen Vorlage getreten war. Wir Philologen haben gelernt, daß in der Textkritik nicht weiterkommt, wer die musikalische Struktur der Neumen nicht beachtet. Aber Musikhistoriker vernachlässigen nun wieder nicht selten philologische Erfordernisse, z.B. den griechischen Originaltext, an den slavische Übersetzungen der Gottesdienstmenäen in der Rus' sich sehr genau gehalten haben und dem damit auch die musikalische Struktur folgte.

Im Ganzen aber blieb in der reichen und immer ergiebiger gewordenen Forschung weitgehend unbeachtet, was man den Inhalt nennen kann, genauer: die theologische Lehre, die in allen Hymnen enthalten ist und die, als sie entstanden, ihr Hauptzweck war.

Insgesamt machen die Hymnen das weitaus größte Stück des geistigen Erbes aus der Kiever Rus' aus. In Byzanz, woher sie stammen, war das anders. Denn dort waren sie nur ein geringer Teil unter vielen anderen geistigen Äußerungen und Kunstwerken. Byzantinisten haben sie deshalb wohl auch zu wenig beachtet. In der Rus' aber haben wir bis zum 14. Jahrhundert weit über 25.000 verschiedene Hymnen (jede Odenstrophe einzeln gezählt).[2] Daneben verblaßt alles Andere, was wir aus der Zeit haben, vollständig.

---

ten waren und erst später zusätzlich übersetzt wurden, vgl. dazu DAGMAR CHRISTIANS, Theotokia in Kanones altbulgarischer Provenienz, in: *Palaeobulgarica* XXVIII 2004, Heft 1, S. 79-93. In südslavischen und ostslavischen Akoluthien konnten überdies slavische Prosatexte inseriert werden oder griechische Hymnen lagen auch ihnen zugrunde, vgl. HANS ROTHE, Kontakien auf russische Heilige im altrussischen Kondakar, in: *Byzantine Studies* (*FS für Antonín Dostál*), Bd. 8, 11, 12, 1984/85, S. 333-341; DERS., Konstantin der Lehrer im Kanon seiner Akoluthie, in: *FS für Gerhard Birkfellner* (im Druck).

[2] Ein vollständiges *Incipitarium* aller *Hymnen* in ostslavischen Handschriften ist in der Bonner Arbeitsstelle abgeschlossen und wird demnächst erscheinen.

Dem Verständnis der Hymnen stehen indessen bedeutende Hindernisse entgegen. Einige sollen genannt werden, um die folgenden Überlegungen verständlicher zu machen.

1) Fragen der Metrik: die metrische Ordnung der griechischen Vorlagen ging in ostslavischen Übersetzungen der Gottesdienst-Menäen verloren, doch die damit zusammenhängende komplizierte Wortstellung wurde dabei fast immer peinlich nachgeahmt. Es gibt aber doch auch häufig Abweichungen in der Wortfolge; was haben sie zu bedeuten?

2) Fragen des musikalischen Rhythmus: es gibt Übereinstimmungen mit griechischen Einteilungen in Kurzverse; Punkte auf der Zeile deuten sie an. Aber die verschiedenen slavischen Handschriften stimmen darin nicht immer überein; was bedeuten Abweichungen? lokale Traditionen?

3) Es gibt viele sachliche Abweichungen vom griechischen Original, meist kleinere, aber auch stärkere. Manchmal muß man einen anderen griechischen Text als den gedruckten als Vorlage annehmen. Ungedruckte griechische Handschriften bieten manchmal eine passendere Version, als gedruckte Fassungen; aber nur wenige sind zugänglich. Es kann sich aber auch um eine Fehlertradition handeln, die bei slavischen Abschreibern entstanden ist. Schließlich hat der Übersetzer manchmal den Text nicht gut verstanden, und wir können meist nicht sagen, nach welcher Regel er dann übersetzt hat. Und überhaupt können wir selten genug entscheiden, was vorgegangen ist. Namentlich wissen wir sehr wenig von den Regeln, nach denen übersetzt wurde.

4) Von Sprachproblemen soll hier nur der exzessive Gebrauch des slavischen Possessivadjektivs genannt werden: einem Possessivum in diesen Texten kann man nicht ansehen, ob es das Genetivobjekt eines griechischen Nomens wiedergibt oder gleichfalls ein Adjektiv, ob ein Genetivobjekt im Singular oder Plural stand. Es kommt hinzu, daß in einer Reihe mehrerer Substantive es ohne die griechischen Artikelkonstruktionen manchmal gar nicht zu erkennen ist, welchem Nomen ein Possessivum zuzuordnen ist. Ohne einen Blick aufs Griechische ist eine slavische Hymnenübersetzung oft gar nicht zu verstehen. Aber zu etwa 10% aller Hymnen, d.h. zu mehr als 2.500, ist bisher noch gar keine griechische Vorlage bekannt.

Bei solchen Schwierigkeiten kann man die Textkritik durch zwei Fragestellungen aus der Theologie ergänzen:

1) in welchem Verhältnis stehen die Hymnen zu den Büchern des Alten und Neuen Testamentes? Jedem Leser wird auffallen, wie häufig die Hymnendichter auf das AT zurückgegriffen haben und wie relativ wenig das NT zitiert ist. Der Sündenfall des Adam aus dem Pentateuch; die Erzählungen von Moses und dem brennenden Dornbusch, von Abraham und Sarah ebendaher; weiter die Klage der Rahel um ihre Kinder; die Vorhersage der Geburt eines Erlösers bei Jesaja; die Klage des Jeremia über den babylonischen König; die Erzählung Daniels über die drei Knaben im Feuerofen; Gottvertrauen und

Erwählungsbewußtsein des Psalmisten - das sind einige immer wiederkehrende Motive aus dem AT. Aus dem NT stehen daneben nur die beiden Hauptereignisse der Heilsverkündung: Geburt und Tod Jesu; aber nach den Evangelienberichten eigentlich doch nur der Kreuzestod, als Vorbild für Märtyrer. Denn an seiner Geburt wird immer wieder die wunderbare Jungfrauengeburt beschworen, die so in den Evangelien nicht steht. Wundergeschichten und Lehrerzählungen aus den Evangelien fehlen weitgehend, und fast ganz fehlen auch die paulinische, die johanneische und die jakobische Theologie zu Natur, Sünde, Buße und Erlösung. Ein Verzeichnis der direkt oder indirekt zitierten Bibelstellen ist eines der dringendsten Desiderate der Hymnenforschung.

2) Sodann ist es die Frage nach dem Textverständnis der Hymnendichter selbst, d.h. nach ihrem Verständnis ihrer eigenen Hymnen und deren Vorlage in der Heiligen Schrift. Als wichtigste Erklärungsfigur kann man schon hier die theologische *Typologie* nennen: liturgische Hymnen sind überwiegend mit der Figur der Typologie gemacht, durch die alles, was im AT berichtet wird, als Vorhersage, als Urbild für die Berichte der Evangelien und darüber hinaus für das eigene Leben und die eigene Zeit aufgefaßt und gedeutet wird. Wie seltsam und lebensfremd die in den Hymnen vorgetragenen Fälle den modernen Leser auch anmuten mögen, sie waren gedacht als geistige Lebenshilfe, als Richtschnur für Verständnis und Bewältigung des realen Lebens.

Im Folgenden soll das Begriffsfeld von *erkennen* und *verstehen* erfaßt und erklärt werden; slavisch vor allem mit den Nomina **разѹмъ**, **ѹмъ**, **съмъıслъ**, **помъıслъ**, **помъıшлєниѥ**, **мъıсль** und dazu gehörige Adjektiva und Adverbien; ebenso Verben: **разѹмѣти**, **показати**, **съказати**, **съмъıслити**.[3] Weitere Studien sollen folgen.[4]

2: Aufgabe: das Wortfeld; Methode

Das Wortfeld von *Verstand, Verstehen, zum Verstehen fähig sein* erschließt sich in den slavischen Hymnen in vier Schritten.

---

[3] Belege aus den Gottesdienst-Menäen für Dezember und Februar nach der Bonner Ausgabe: H. ROTHE, E. M. VEREŠČAGIN (Hrg.), *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. Teil 1: 1. bis 8. Tag* (Abhandl. der NRW Akadem. d. Wiss. 98 = Patristica Slavica 2), Opladen (Westdeutscher Verlag) 1996; H. ROTHE (Hrg.), dass. *Teil 2: 9. bis 19. Tag* (Abh. 99 = Patr. Slav. 3) Opladen 1997; *Teil 3: 20. bis 24. Tag* (Abh. 105 = Patr. Slav. 6), Opladen 1999; E. M. VEREŠČAGIN, H. ROTHE (Hrg.), *Teil 4: 25. bis 31. Tag, Sonntag nach Christi Geburt* (in Vorbereitung). H. ROTHE (Hrg.), *Gottesdienstmenäum für den Monat Februar. Teil 1: 1. bis 9. Tag* (Abh. 109 = Patr. Slav. 10), Paderborn (Schöningh) 2003; *Teil 2: 10. bis 19. Tag* (im Druck). Es gelten folgende Abkürzungen: D - Dezember, F - Februar. Die Zahlen bei Belegen bedeuten in der Reihenfolge: Tag im Monat, Nr. der Hymne an dem Tage, Vers in der Hymne; statt der ersten Zahl kann stehen: PP für Patrum oder DPN für Dominica post Nativitatem.

[4] Bei der Tagung wurden auch Beobachtungen zum Wortfeld von **образъ** vorgetragen, die hier aus Raumgründen wegfallen. Sie werden demnächst an anderer Stelle erscheinen.

1. In einem ersten Schritt sind diejenigen Worte festzustellen und auszugliedern, die eine konstante Entsprechung zu nur einem griechischen Ausdruck sind, und für die daher eine feste Grundbedeutung angegeben werden kann. Allenfalls gibt es sehr wenige andere synonyme Entsprechungen, die dann semantisch nicht weit auseinander liegen. Das sind zwei Ausdrücke:

1) **оумъ** für νοῦς: 97 von 125 Belegen; daneben steht es noch für διάνοια (9) oder φρήν (11). Die Grundbedeutung *Verstand* oder *Vernunft*, auch der *Vernunftgedanke* ist recht klar; und

2) **прѣ-моудрость, моудрованиѥ** für σοφία: 81 von 88 Belegen; sechsmal **моудрость, моудрованиѥ** für φρόνημα, einmal für φηόνησις. Die Grundbedeutung ist *Weisheit, Denkart, Denken*, und zwar, wie die Belege im Einzelnen zeigen, im Sinne von Weisheit als *richtigem Denken*.

Mit solch genauen Entsprechungen erfaßt man aber nur einen kleineren Teil des Begriffsfeldes. Um weiter zu kommen, braucht man eine Unschärfekategorie, d.h. Ausdrücke, die so viele griechische Entsprechungen haben, daß sich eine feste Grundbedeutung nicht angeben läßt. Das ist hier vor allem **разоумъ**. Sein Bedeutungsfeld erschließt man in den nächsten Schritten:

alle griechischen Ausdrücke für **разоумъ** sind zusammenzustellen;

für diese griechischen Ausdrücke werden dann alle slavischen Worte erfaßt, mit denen sie außer **разоумъ** übersetzt werden können;

dann von diesen wieder griechische Worte, die als weitere Ausdrücke des Begriffsfeldes hinzukommen können.

Das könnte man immer weiter fortsetzen; irgendwann ist dann die Grenze erreicht. Hier werden drei Schritte genügen.

2. Das Bild ist für **разоумъ** ganz anders. Während **оумъ** mit 125 Belegen für nur vier, **прѣ-моудрость, моудрованиѥ** mit zusammen 88 Fällen für nur drei griechische Worte belegt ist, steht **разоумъ** mit 103 Belegen für elf griechische Bedeutungen, die dazu semantisch weniger dicht beieinander liegen. Dies sind: διάνοια (27); γνώσις (19), γνώμη und σύνεσις (je 12); νοῦς und ἐπίγνωσις (je 10); φρόνημα (7); ἔννοια und νόημα (je 2); sowie ἐπίνοια und κατανόησις (je 1). Zwar ist die Entsprechung διάνοια häufiger als die anderen belegt, die aber alle zusammen deutlich viel zahlreicher sind: das Verhältnis ist 27:78. Bei **оумъ** aber νοῦς zu den anderen 99:28 und bei **прѣ-моудрость, моудрованиѥ** σοφία zu den anderen 88:7. Es kann deshalb auch eine Grundbedeutung, wie bei jenen anderen *Verstand* oder *Weisheit*, nicht gleich eindeutig angegeben werden. Das Bedeutungsfeld reicht von *Verstand* bis *Gesinnung, Nachdenken, Absicht, Beobachtung*.

3. Im dritten Schritt erfassen wir weitere slavische Ausdrücke für diese elf griechischen Entsprechungen von **разоумъ**: νοῦς wird mit **оумъ** und **разоумъ** übersetzt, σοφία mit **прѣ-моудрость**. Aber für διάνοια stehen **оумъ** (8); **съвѣсть** (3); **съмъıслъ** (1); **мъıсль** (2) und **помъıшлениѥ** (1). Diese Ausdrücke

können indessen auch für ἔννοια (**съмъıслъ**: 2), φρόνημα (**съмъıслъ**: 8), γνώμη (**съвѣсть**: 2), νόησις (1), νόημα (1), λογισμός (2) (alle für **помъıшлєниѥ**) und natürlich νοῦς stehen. Und neben **съмъıслъ** muß man **помъıслъ** stellen, beide für λογισμός (**помъıслъ**: 12, **съмъıслъ**: 1).

4. Im letzten Schritt erfahren wir noch, daß **съвѣсть** auch für συνείδησις *Gewissen* steht, heute die alleinige Bedeutung.

Es ergibt sich also: zum Wortfeld *Verstehen, Verstand, Erkennen* gehören neben den beiden ziemlich festen Blöcken **оумъ** und **прѣ-моудрость** weiter noch: **разоумъ**, **съвѣсть**, **мъıсль**, **съмъıслъ**, **помъıслъ**, **помъıшлєниѥ**. Die verwirrende Vielfalt des griechischen Wortfeldes für *Erkennen, Verstand* etc. schrumpft im Slavischen stark zusammen; von 12 griechischen Ausdrücken auf maximal 8, eigentlich nur 5 oder 6. Dabei ist auch das Bedeutungsfeld des einzelnen Wortes sehr viel weiter als im Griechischen, wenn auch die Bedeutungen der griechischen Worte in der *Koine* schon stark abgeschliffen und z.T. synonym geworden waren. Zuweilen überschreitet es die Grenze der Grundbedeutung *verstehen, Verstand*. Solche Worte sind also noch nicht zu einem festen Begriff geworden. Das gilt vor allem für **разоумъ**, **съвѣсть** und - nicht ganz so eindeutig - für **съмъıслъ**. Vor allem für den Begriff einer höheren Vernunft, für das Erkenntnisvermögen, das über dem irdischen Verstand, dem boß natürlichen Denkvermögen liegt, scheint ein Begriff zu fehlen.

3: Bestandsaufnahme

a. *Irdisches Denken*. All dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß alles Denk- und Erkenntnisvermögen begrenzt, „irdisch" ist. Nur ausnahmsweise erscheint das Denken, über das Menschen natürlicherweise verfügen, als positive Kraft. So wenn von *Schärfe* oder *Schnelligkeit* des Geistes die Rede ist: **разоума остротою** - νοὸς ὀξύτητι (F 4,10.1); **мъıсли бъıстростию** - διανόιας ὀξύτητι (F 8,17.1); oder von den Weisen aus dem Morgenlande: **глагола вълхвомъ съмъıслънъıимъ** - μάγοις ἔμφροσιν (D 21,22.1). Von Natur aus ist der Verstand aber *irdisch*: **оумъ землънъ не можєть разоумѣти** - νοῦς βρότειος οὐ δύναται ἐννοῆσαι (D 13, 35.3); oder *fleischlich*: **разоумъ плътьскъı** - τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς (F 4,5.1; vgl. noch D 5,5.6; F 5,6.3); **плътьскъıи съмъıслъ** (D 4,38.4); er ist *unfruchtbar*: **садъı бесплодьнаго разоума** - τὰ φωτὰ τῆς ἀκάρπου γνώσεως (D 10,17.4). Eigentlich ist er Hochmut: **отроци посрамиша съмъıслъ цьсарѧ** - κατήσχυναν τὸ φρόνημα βασιλέως (D PP 38.3). Irdisches Denken läßt den Menschen *straucheln*: **мѧ разоумъмь попълзъıша сѧ** - με γνώμῃ ὀλισθαίνοντα (D 24,54.1); es ist *mörderisch*: **разоумъмь оубиистьвънъıмь** - γνώμῃ μιαφόνῳ (D 21,16.2); und es bedeutet den Untergang in der *Sintflut*, aus der wir befreit werden müssen: **потопа разоумьнааго насъ свобожающи** - ἡμᾶς κατακλυσμοῦ νοητοῦ ἐλευθεροῦντα (D 11,37.7). Im Ganzen ist es zusammen zu fassen mit der oft gebrauchten Formel: die Wahrheit - und das ist vor allem die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen in der Geburt Jesu - liegt *jenseits*

der Vernunft: **паче оума** - ὑπὲρ νοῦν (20 Belege) oder ὑπὲρ ἔννοιαν (6 Belege); auch **въıше разоума/оума** - ὑπὲρ ἔννοιαν/νοῦν (D 5,11.1/24,97.4/24,122.1); auch adverbial: **пачеоумьно** - ὑπὲρ νοῦν (D 4,14.2; F 8,22.2).

b. *Höhere Vernunft: Läuterung*. Und doch kann der Mensch auch über ein höheres Erkenntnisvermögen verfügen, und Erkenntnis der Wahrheit ist ihm zugänglich. Er erreicht sie allerdings nicht von sich aus. Er muß dazu unterwiesen werden. Wieder liegt der Prophetentypus des AT zugrunde: Daniel *ließ sich vernünftig unterweisen*: **оумьно оучаше сѧ** - νοερῶς ἐμυεῖτο (D 17,56.1); Habakuk *wurde die Kenntnis jenseits von bloßen Worten gelehrt*: **наоученъ разоумоу паче словесе** - μεμνημένος τὴν ὑπὲρ λόγον γνῶσιν (D 2,25.2).

Sodann das altchristliche Vorbild der Mönche: Sabbas hat *seinen Verstand geeignet gemacht*: **подобьно поставилъ ѥси разоумъ** - κατέστησας τὴν διάνοιαν (D 5,24.5), denn er hat *seine Sinne zum Verständnis geistiger Dinge erzogen*: **наказанъ чювьства къ разоумоу разоумьнъıхъ** - παιδαγωγήσας τὰς αἰσθήσεις πρὸς τὴν κατανόησιν νοητῶν (D 5,24.2).

Schließlich aber auch Kirchenlehrer: Ambrosius hat *durch* (geübtes) *Reden über göttliche Dinge alle in der Kenntnis der Dinge des Himmels* (griech.: *der Erlösung*) *unterwiesen* (griech.: *eingeweiht*): **вѣтииствоуꙗ божьствьнаꙗ на разоумъ небесьнъıи вьсѧ наоучилъ ѥси** - ῥητορεύων τὰ θεῖα γνώσιν τὴν σωτήριον πάντας ἐμύησας (D7,30.2).

Solche Lehrzeit und Unterweisung besteht vor allem darin, den Verstand, das Denken zu reinigen: Sabbas hat *den Sinn* (d.i. *das Denken*) *geläutert*: **помъıслъ очистивъ**, griech. wohl λογισμός; die zehn kretischen Märtyrer *haben ihre Gedanken gereinigt und waren ganz geläutert durch Teilnahme am Mysterium*: **очищьше сѧ съмъıслъı и проочистивъше таинъı причастиѥмь** - ῥυφθέντες φρένας καὶ προκαθαρθέντες μυστηρίου (23,14.1). Das Ziel ist ein reines Denken: **разоума чистотоу** - προγιγνώσκων τοῦ νοὸς τὴν καθαριότητα (F 6,13.3), reine Erkenntnis: **разоума пречистааго плодъ прозѧбла ѥси** - γνώσεως ἀκηράτου καρπὸν ἀνεβλάστησας (F 7,59.21-22).

Dann erst kann man mit *festem Denken* erkennen: **разоумъмь твьрдъıимь** - φρονήσει στερροτάτῃ (D 10,28.1; ähnlich D P 55.4; D 5,20.1: **твьрдость оумьнаꙗ** - ῥωμαλεότης φρενῶν); mit *unbeugsam*er *Vernunft* denken: **неоуклоньнъмь разоумъмь** - ἀκλινεῖ διανοίᾳ (D 5,29.1; ähnlich 10,15.5; vgl. D 21,61.6: **непреклоненъ**); eine *unwandelbare Kraft* des Denkens haben: **неподвижимаꙗ сила** - τὸ ἀήττητον φρόνημα (D 13,48.4). Die Unterwiesenen werden *stark* sein in *Erkenntnis*: **сильнии разоумъмь** - ῥωμαλέοι τῇ γνώμῃ (D 23,65.2); **крѣпъкъıимь помъıсъмь** - νενευρωμένῳ λογισμῷ (D 7,18.1); *Stärke des Denkens* haben: **помъıсла силоу** - λογισμοῦ τόνον (D 14,11.3); *mit männlichem Sinn* denken: **моужьскъıмь съмъıслъмь** (D 4,2.3). Dann erkennt man mit *richtigem Denken*: **разоумъмь правъıимь** - διανοίας εὐθύτητι (D P 69.4-5; D P 55.4: γνώμῃ ὀρθῇ), und *denkt das Rechte*: **право моудроующе** - ὀρθὰ φρονοῦντες (D 5,39.4). Man hat ein *vollkommenes Denken*: **съмъıслъмь**

съвьршенъмь - διανοίᾳ τελειοτάτῃ (D 24,98.2). Gemeint ist dabei immer ein *rechtgläubiges* Denken: **съмъıслъмь оукрашакмъ правовѣрьнъıимь** - φρονήματι κοσμούμενος ὀρθοδόξῳ (D 12,38.5).

Insgesamt ergibt sich: Denken, Erkenntnis ist ein Läuterungsvorgang, heute würden wir sagen: ein Bildungsvorgang. Das Hauptmittel solcher Läuterung ist *Enthaltsamkeit*: **въздьржаник** - ἐγκράτεια, also *Selbstbeherrschung*: **въздьржаникмь очистивъ си** - δι' ἐγκρατείας ἐκκαθάρας (D 8,23.2-3). In der Auffassung solcher Selbstbeherrschung zeigt sich stoisches Denken; sie verlangt Selbstentäußerng. Das Sprachbild dafür ist: man müsse seinen *Verstand ausrecken*: **простьртъ разоумъ къ господоу** - τεταμένην τὴν διάνοιαν πρὸς τὸν κύριον (D 21,55.1; ähnlich D 21,62.6; F 2,23.1); *sich erheben*: **възмь сѧ разоумъмь на небо божьствьнѣ** - ἠρθης τῇ διανοίᾳ πρὸς οὐρανὸν ἐνθέως (F 7,48.1). Diese Selbstbeherrschung und Selbstentäußerung verlangt nicht philosophisches Fragen, sondern innere Bereitschaft.

c. *Erleuchtung*. Bei all dem bleibt der Mensch Gefäß, nicht Allein-Handelnder; er bleibt, obwohl durch eigene Schuld, ein Geschöpf, das auf Erlösung angewiesen ist. Aber diese wendet das Leblose zum eigenen und verantwortlichen Leben. Das geschieht durch *Erleuchtung*: **просвѣщеник** - φωτισμός. Es wäre nicht richtig, in diesem Zusammenhang von Lichtmetaphorik zu sprechen, denn Licht und Erleuchtung sind in altchristlicher Vorstellung nicht als metaphorische Bilder, sondern als reale Vorgänge gedacht, wie das Sich-Ausrecken und Sich-Erheben des Denkens auch.

Ein *höheres Licht* erleuchtet: **вышьнии свѣтъ** - τὴν ἄνω δαδουχίαν (D 29,33.7); Gott als Licht: **свѣтъмь божикмь оумьно просвѣщакмъ** - φωτὶ θεουργικῷ νοερῶς φωτιζόμενος (D 2,4.7); oder *göttliche Inspiration*: **дъхновеникмь божикмь осиꙗвъ кмоу разоумъ** - ἐμπνεύσει θείᾳ καταλάμψας αὐτοῦ διάνοιαν (D 2,22.4); vor allem Christus, der Heiland: **разоумъ мои просвѣщакши** - τὴν ἔννοιάν μου φωτίζοις (D 17,17.2); und das ist die Erlösung selbst: **лоучча сълньца христа хотѧща просвѣтити мира осиꙗникмь своѥго пришьствиꙗ и разоума** - ἀκτῖνες τοῦ ἡλίου χριστοῦ μέλλοντος φωτίζειν κόσμον τῇ ἐπιλάμψει τῆς αὐτοῦ ἐπιδημίας καὶ ἐπιγνώσεως (D 22,5.2-7; vgl. noch D 29,41.1-3). Lichtspender ist aber auch die Jungfrau Maria: **дѣво, просвѣти, осѧмти помъıслъ и доушю мою** - φώτισον, ἁγίασον τὸν λογισμὸν καὶ τὴν ψυχήν μου (D 12,16.2); sie erleuchtet mit dem *Licht des Verstehens*: **свѣтиши оумьномь свѣтъмь** - φωτίσας με φέγγει τῷ νοητῷ (F 1,47.1). Häufig ist das *Licht der Gnade*, also eine Umschreibung des dreieinigen Gottes: **доуховьною благодатию просвѣтивъ свои оумъ** - τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι λαμπρυνθεὶς τὴν διάνοιαν (D 27,4.1-2); **благодати свѣтъмь просвѣщакть** (D 30,9.1-4); **благодать доушевьноую просвѣщающю** (D 30,19-4-6; 30,20.2).

Die Erleuchteten, Märtyrer und Lehrer, erleuchten wieder die Gläubigen: **вѣрьнъıихъ разоумъ просвѣтилъ кси** - πιστῶν διανοίας ἐφώτισας (F 6,34.4); **благочьстивъıихъ просвѣщати разоумъı** - τῶν εὐσεβούντων φωτίζειν δια-

νοίας (D 19,33.5); sie *säen* Licht: **въсиꙗвъ ꙗкоже сълньце свѣтъ насѣꙗлъ кси** - ἐξανατείλας ὥσπερ ἥλιος αἴγλην (D 28,62.1-2). Vor allem werden die Anbetenden erleuchtet: **просвѣщꙗꙗ вѣрою хвалѫщꙗꙗ тѧ вѣрьно** - φωτίζων πίστει εὐφημοῦντάς σε (D 29,2.8-10; D 30,60.1-4); auch der Dichter: **поюще свѣтоносивоꙋю ти памѧть** - ὑμνοῦντι τὴν φωτοφόρον μνήμην (D 30,46.1-2). Durch *Licht der Vernunft erleuchten die Apostel*, Timon: **свѣтъ разꙋмьнъ облиставъ тѧ** (D 30,43.1-4). So beten die Gläubigen zu Heiligen: **въ свѣте твоѥмь озари мѧ** (D 30,18.1), **радости лоꙋчами мѧ просвѣти** (ebd. 4-5).

Sie werden erleuchtet und erleuchten *durch gereinigtes Denken*: **лоꙋчю богоначальноꙋю ꙁарѧ въсприимъ разꙋма чистотою** - τὴν ἀκτῖνα τῆς θεαρχικωτάτης αἴγλης εἰσδεξάμενος τοῦ καθαρότητι (D 3,3.2); *durch Tugenden*: **просвѣтивъ добротами** - λαμπρύνας κάλλεσι τὴν διανοίαν (21,49a.2); der Erleuchtete *durchbricht das irdische Dunkel, schreitet zur Höhe der Tugenden, wo er Augenzeuge göttlicher Erkenntnis* wird: **прошьдъ плътьскыи облакъ и добродѣтелии на гороу въшьдъ самовидьць бывъ божьствьнааго разꙋма** - διαβὰς τῆς σαρκὸς τὴν νεφέλην καὶ ἀρετῶν ἐπὶ ὄρους ἀνελθών αὐτόπτης θείας γνώσεως (D 6,41.3). Die Enthaltsamkeit, welche zur Tugend führt, die Erkenntnis ermöglicht, ist für Frauen die *Jungfräulichkeit*: **дѣвьства свѣтьлостьми просвѣтивъши сѧ облистала кси** - παρθενίας λαμπρότησι φαιδρυνθεῖσαι ἤστραψας (D 30,6.1-4); hierbei mit einem charakteristischen Mißverständnis: *Lichtschein der Jungfräulichkeit* statt *Bräutigam*: πρόσωπον τοῦ νυμφίου πρὸς πρόσωπον - **лице же дѣвьства свѣтьлостию** (D 30,72.3-4). Wer dieses Stadium erreicht hat, ist *im Lichte*: **живеши въ свѣтѣ** - οἰκεῖς ἐν φωτὶ (D 30, 72.1); ist *vom Licht göttlicher Erkenntnis umstrahlt*: **божьствьнааго разꙋма свѣтъмь озари сѧ** - προμηθείᾳ θεϊκῇ θείας ἐπιγνώσεως φωτὶ κατηύγασαι (D 24,17.7), und er *pflanzt Gotterkenntnis in der ganzen Welt*: **насадилъ кси въ мирѣ плодъı богоразꙋмиꙗ** - ἐφύτευσας ἐν τῷ κόσμῳ καρποῖς τῆς θεογνωσίας (D 30,1.6-7); er *ergötzt sich im Licht Gottes*, d.h. vollständiger Erkenntnis: **того <d.i. ꙁижителꙗ> свѣтьлости наслажаꙗ сѧ ꙗсно** - τούτου <κτίστου> τῆς λαμπρότητος ἐπαπολαύνεις τρανῶς (D 30,11.12); **непристоупьнааго свѣта насладити сѧ** (D 30,24.8-9); er hat selber *lichtförmiges Denken*: **имѣꙗ помъıслъ свѣтообразьнъ** - λογισμὸν φωτοειδῆ (D 18,6.1); er *ist lichtförmig geworden* und deshalb *nähert er sich dem Licht*, d.h. Gott selbst: **свѣтообразьнъ бывъ приближивъ сѧ свѣтоу** - φωτοειδὴς ὅλος γέγονας προσομιλήσας φωτὶ (D 30,3.1); vgl. noch Sonntag nach Christi Geburt 22.1-2.

Zur Verbindung dieser Vorstellungen mit der altchristlichen Mystik gleich mehr. Hier soll festgehalten werden, daß ihnen, wie aller Mystik, ein rationales, manchmal fast rationalistisches Element eigen ist. Wie νοερός, νοητός umfassen auch die slavischen Entsprechungen Beides: das auf Erkenntnis bezogene Rationale und das Spirituelle. Wenn von *lichtförmig, erleuchten, Gotteserkenntnis* durch *göttliches Licht* die Rede ist, so liegt dem immer ein intellektueller Vorgang zugrunde, der zwar erst kraft göttlicher Erleuchtung

wirksam wird, aber dann - alle erwähnten Voraussetzungen (Enthaltsamkeit, Selbstbeherrschung, Selbstreinigung, Selbstentäußerung) angenommen - als göttliches Element Teil der menschlichen Natur und Fähigkeit geworden ist.

4: Erweiterung durch Verben oder Adjektive/Adverbien

Diese Konstruktion tritt erst deutlich ins Licht, wenn man die Betrachtung von Nomina auf Adjektive, Adverbien und Verben ausdehnt. Zunächst die Verben.

a. *erkennen* und *bekennen*. Neben **разѹмѣти/разѹмѣвати**, **съмъслити**, **мѹдрьствовати/ мѹдровати/мѹдрьствити**, alles für φρονεῖν, findet man auch **съвѣдѣти/съвѣдати** für *erkennen, wissen* - γιγνώσκειν, εἰδέναι. Wie φρόνημα die Verbindung zwischen **ѹмъ**, **разѹмъ** und **прѣ-мѹдрость** darstellt, für das beide eintreten können und dadurch *Vernunft* und *Weisheit* synonym erscheinen, so φρονεῖν für **разѹмѣти** und **мѹдрьствити** u.s.w. und **съмъслити**. Da man bei **раз-ѹмъ** - νοῦς ohne weitere Erklärung an *irdische Vernunft*, bei **прѣ-мѹдрость** - σοφία an höhere, meist *göttliche Weisheit* denken muß, bedeutet die gemeinsame Entsprechung zu φρόνημα, φρονεῖν eine Unschärfe, die in slavischen Übersetzungen weit stärker fühlbar ist, als in griechischen Vorlagen.

Das Wortfeld wird aber noch einmal erweitert durch **съвѣдѣти/съвѣдати**. Nur **съвѣсть** - *Erkenntnis, Klugheit* entspricht in seiner Bedeutung dem Sinn der Verben *erkennen, wissen*. Andere Ableitungen von dem Verb öffnen aber einen ganz anderen Sinn: **съвѣдѣникъ** - τὸ μαρτύριον - neben *Martyrium* häufiger *Zeugnis ablegen, Bezeugen;* **съвѣдѣтель** - ὁ μάρτυς - fast nur *der Zeuge*; **съвѣдѣтельство**, auch **съвѣдѣчьство** - ebenfalls τὸ μαρτύριον - nur *die Zeugnisablegung, das Bezeugen*, und zwar immer im Sinne von *bezeugen* als *bekennen, Bekenner*. Neben Worte für *erkennen* tritt *zu erkennen geben,* also das *Bekennen*. Das ist für die altchristliche Vorstellung von *wissen, erkennen, erfahren* wohl entscheidend: es handelt sich bei dem Erkenntnisvorgang nicht um Quietismus, Selbstbescheidung. Das Bekenntnis nach außen gehört unumgänglich dazu.

Von einer weiteren Bedeutungsverbreiterung gleich mehr (Abschnitt 5).

b. *Adjektiv als Accidens; Spiritualisierung*. Es ergibt sich also wieder, daß ein fester Erkenntnis*begriff* nicht vorliegt, vielmehr eine breit gefächerte Mannigfaltigkeit von Ausdrücken mit immer wieder anderen Nuancen der Bedeutungsänderung. Das gilt vor allem für das Slavische, das sich aus einfachsten Voraussetzungen dem Griechischen mit einer langen und durchgebildeten Denkgeschichte anzupassen hatte. Man darf deshalb erwarten, daß der Gefahr der Ausuferung dadurch begegnet wurde, daß zur Substanz des Begriffs, die wohl vorstellbar, aber doch nicht klar umrissen war, ein Accidens gestellt wurde, welches Klarheit würde herbeiführen oder doch erhöhen können, d.h. zum Nomen ein deutendes Adjektiv, Adverb oder auch ein anderes

Nomen als Genetivobjekt gestellt wird.

So wird von *vernünftiger Schöpfung* geredet: **разоумьнаꙗ и видимаꙗ тварь** - νοουμένη καὶ ὁρωμένη κτίσις (D 14,31.2); von einem *verständigen und weisen Inhaber der Gnade*: **съмъıсльнъ и прѣмоудръ приставьникъ благодати** - νουνεχὴς καὶ φρόνιμος οἰκονόμος τῆς χάριτος (F 7,32.1); durch das *vernünftige Wort* wird *geurteiltt* und *das Schlechte dem Besseren unterworfen*: **словъмь словесьнѣ осоуди, горьшек большиимъ покоривъ съмъıсльно** - λογίῳ λογιστικῶς ἐδίκασας, τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι ὑποτάξας (F 4,22.5); Daniel läßt sich *vernünftig unterweisen*: **оумьно оучаше ѩ** - νοερῶς ἐμυεῖτο (D 17,56.1). Es kann sogar heißen, *das Vernünftige, Geistige* sei in der *ganzen Welt ausgegossen*: **оумьноумоу же излиꙗвъшюмоу ѩ** - νοητοῦ ἐκκενωθέντου ἐν γῇ (D 8,63.3).

Alles das hat seinen Grund in der Vorstellung, daß Erkenntnis ein innerer Vorgang ist: **имѣꙗ прѣсвѧтъıи доухъ въноутрь обогатилъ кси разоумоу божию** (D 30,42.1-6). Erleuchtung findet allein im Geiste statt: **съмѣшь ѩ разоумьно съ горьнииими** - *er verband sich im Geiste mit den höheren* Mächten (D 30,22.2); so wenn von einer *spirituellen Vernunft* die Rede ist: **разоумъ доуховьнъıи** (D 30,9.4; 30,14.2), oder von *Erleuchtung durch spirituelle Gnade*: **доуховьною благодатию просвѣтивъ свои оумъ** - τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι λαμπρυνθεὶς τὴν διάνοιαν (D 27,4.1-2; ähnlich 30,19.4-6; 30,20.2).

Damit im Zusammenhang kommt es zu einem weiten Feld der Metaphernbildung, nun wirklich Metaphern: der *geistige Kelch*: **разоумьнаꙗ твоꙗ чаша** - ὁ νοητός σου κρατὴρ (D 19,40.1); *geistige Heerscharen*: **разоумьнъıꙗ воиньства** - νοητὰ στρατεύματα (D 18,40.1); *geistige Mächte*: **оумьнъıꙗ силъı** - νοεραὶ δυνάμεις (D 1,22.1); *spirituelle Gedanken*: **доушьнъıꙗ помъıслъı** - ψυχῆς σου τοῦς λογισμοῦς (F 1,46.2); *geistige Glut, geistiges Feuer*, die von Feuer und Licht angefacht sind: **оугль разоумьнъ** - ἄνθραξ νοητὸς (D 8,11.1), **огньмь разоумьнъıимь попаливъши** - πυρὶ νοητῷ ἀναφλέξας (D 8,30.1); vgl.: *Geistige Zange, die die göttliche Kohle trug*: **разоумьноую клещю оугль носѧщю** - νοητὴν λαβίδα σε ἄνθρακα φεροῦσα (F 3,51.1) *geistige Pfade*: **стьꙁѧ разоумьнъıꙗ** - τρίβους γνώσεως (D 8,33.4); *Fracht der Seele* in den *geistigen Hafen* bringen: **доушевьнок врѣмѧ съ разоумьнъıꙗ пристаниꙗ съпасли кстє** - τὰ τῆς ψυχῆς ἀγώγιμα εἰς νοητοὺς λιμένας ἐσώσατε (D 14,27.3); der *geistige Baum*, d.h. *Baum der Erkenntnis*: **разоумьнаагѡ дрѣва въкоусивъ** - τοῦ γνωστικοῦ γὰρ ξύλου γευσάμενος (D 8,1.5; ähnlich F 20,32.3); *Flüsse der Erkenntnis*: **разоумьнъıꙗ рѣкъı** - τῆς γνώσεως ποταμούς (F 7,47.5); einen *geistigen Acker des Herzens gepflügt*: **въꙁоравъше сьрдьца нивоу оумьноую** - καρδίας ἀρότρῳ νοητῳ (D 8,50.2); Eustratios ist als *Rebstock eines geistigen Weinberges erschienen*: **лоꙁа винограда ꙗви ѩ оумьна** - κλῆμα τῆς ἀμπέλου δειχθεῖσα τῆς νοητῆς (D 13,54.2); die Gottesmutter *ging ein in das geistige Brautgemach*: **въ чьртогъ оумьнъ въниде** - εἰς νυμφώνα νοητὸν εἰσῆλθες (D 13,50.5); der Gedenktag des Theodoros ist wie ein *Blütenfeld*, auf dem die Anbetenden *geistige Blüten*

der Wunder pflücken: **цвѣтъı разоумьнъıа, чюдесьнъıа доброты** - ἄνθη νοητά, τὰ τῶν θαυματῶν κάλλη (F 7,71.1); die Gottesmutter ist *ein geistiger Berg*: **гора мъıсльнаıа** - ὄρος νοητὸν (D 25,23.1); eine *geistige Morgenröte*: **оутрьнаıа мъıсльнаıа** - ὄρηος νοητὸς (D 25,35.1); *geistige Opfer bringen*: **жьртвъı приносити словесьнъıа** (D 30,25.8-9); *Regenwolken des Verstandes*: **словесьнъıа тоучи** - λογικὰ ὀμβρήματα (D 29,26.3); *Glanz der Seele*: **ѕаръ доушевьнаıа** - τὴν αἰγλην τῆς ψυχῆς (D 27,4.6-7); die Gottesmutter hat den *geistigen Strahl der Gottheit herbeigeführt*: **въведе разоумьноую лоучю божьства** - εἰσήγαγες τὴν νοητὴν ἀκτῖνα θεότητος (D 5,21.5).

All das bedeutet: das Spirituelle ist als reales und rationales Element in der sichtbaren Welt enthalten; vgl. die Formulierung πάσης ἐπέκεινα νοουμένης καὶ ὁρωμένης κτίσεως, **вьсѧкоıа послѣже** <fehlübersetzt statt: **паче**> **разоумьнъıа и видимъıа твари** (D 14,31.2). Die Welt ist begreifbar, der Erkenntnis zugänglich. Es muß freilich die höhere, erleuchtete Erkenntnis sein; doch die wird nicht abgesondert, losgelöst von Erkenntnisvermögen und Vernunft überhaupt vorgestellt. So wird denn von *geistigem* oder *vernünftigem Licht* gesprochen: **свѣтъ разоумьнъ облиставъ сѧ** (D 30,43.1); **свѣтъмь видѧ оумьнъıмь сиıающıа** - σὲ φέγγει κατιδῆν νοητῷ διαλάμπουντα (D 13,31.2; ähnlich F 1,47.1). Und wenn es mehrfach formelhaft heißt: den Gedenktag eines Heiligen *licht*: **свѣтьло тържьствовати** - (DPN 73.4), oder *lichtbringend feiern*: **свѣтоносьно тържьствовати** - (DPN 77.4), oder einfach das *lichte Gedenken*: **памѧть свѣтьлоу** - (DPN 60.1), so bedeutet das nichts „mystisch" Unbestimmtes, sondern *vom Licht der Erkenntnis, der Vernunft erhellt*. Ähnlich ist zu verstehen: **очи богосвѣтьлѣи** - ὀφθαλμοὶ θεόφωτοι (D 29,17.5): *gotthelle* Augen, mit erleuchtetem, d.h. verstehendem Blick.

Licht als geistige Erscheinung ist also Erkenntnis, Vernunft. Alle Ausdrücke für *Licht* und *erleuchten* bedeuten zugleich *göttlich*, denn Gott, der Licht ist, ist dadurch auch Vernunft und Allwissen. Sie sind dabei - nicht nur von heute aus gesehen - in eigenartiger Unschärfe zugleich bildlicher und eigentlicher Sprachgebrauch, Metapher und *verbum proprium*.

5: Sehen und Erkennen

Es ist noch von einer letzten Bedeutungsvariante, einem weiteren synonymen Gebrauch zu sprechen. Er betrifft *erkennen* und *sehen*. Der *Seher* und der *Prophet* stehen neben dem zur Erkenntnis Erleuchteten. Wer erleuchtet ist und das Licht der Erkenntnis gewonnen hat, kann durch geistiges Sehen die Wahrheit erkennen. Beide Worte sind etymologisch verwandt; im Griechischen οἶδα *wissen, erkennen* und εἴδω *sehen, erblicken* wie im Slavischen: **вѣдѣти** und **видѣти**.

a. *Fehler?* Aufschlußreich sind scheinbare Fehler: **господа видѣти** für κύριον γιγνώσκειν, wo man **вѣдѣти** erwartet (D 20,22.8); umgekehrt **невѣдѣниѥ сьрдьца моего оѕари** für τὴν ἀβλεψίαν τῆς ψυχῆς μου καταύγασον,

wo man **невидѣникъ** erwartet (D 29,30.3-4). Kaum sind das wirklich Fehler.

b. *Propheten*. Sinnesorgane können höhere Erkenntnis vermitteln. So wird davon gesprochen, daß das Auge des Denkens, der Seele durch Enthaltsamkeit gereinigt werde: **очистивъ си око разꙋмьнок въздьржаникмь** - ἐκκαθάρας τὸ ὄμμα τῆς διανοίας δι' ἐγκρατείας (D 8,23.2); oder: *Augen und Verstand zu Gott* erhoben: **горѣ очи и разꙋмъ къ богоу** - ἄνω σου τὸ ὄμμα καὶ τὸν νοῦν πρὸς τὸν θεὸν (D 21,69.1); oder *in Schnelligkeit der Erkenntnis durchschauen*: **мъисли бъıстростию прозьрѧ** - διανοίας προβλέπων ὀξύτητι (F 8,17.1); oder *mit Prophetenaugen sehen*: **пророчьскъıма очима видѣвъше** (F 20,8.1). Hierher gehört auch: **слѣпъıмъ очи даше** - τυφλοὺς ὀμματιζόντες (D 8,7.1): *den Blinden Augen geben,* auf daß sie den Trug von der Wahrheit unterscheiden können. Zu erinnern ist auch an 1. Kor. 13,12: βλέπωμεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον; ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι κακῆς καὶ ἐπεγνώσθην - *wir sehen jetzt in einem Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin*; und ähnlich auch an Kol. 1,6: ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε - *ihr habt gehört und erkannt.*

Das Vorbild für seherisches Erkennen sind die Propheten, überhaupt die großen Figuren des AT. Wir erfahren gerade an diesem theologischen Zentralstück der liturgischen Hymnen, warum und wie stark die altchristliche Liturgie ans AT gebunden ist. Joel sieht Zeichen: **зънамениꙗ видѣ иоль** - τέρατα προίδεν (D DPN 2.2); die Jungfrau selber sieht, kann aber nicht verstehen: **зьрю и разꙋмѣти не възмогоу** - βλέπω καὶ νοεῖν οὐ δύναμαι (D 20,13.5); Moses aber sah und verstand den brennenden und nicht verbrennenden Dornbusch als Abbild der Jungfrauengeburt: **моиси коупиноу провидѣ тѧ** (D DPN 47.1); **разꙋмьно тѧ моиси видѣвъ свѧщеньно въображеноу** - γνωστῆς σε Μωσῆς ἑώρακεν ἱερῶς τυπουμένην (F 6,17.1); **прѣпозна сѧ видѣникмь коупинъı** (D 31,22.3-4); die Knaben *erkennen den Sohn im Feuerofen*: **съıна твоѥго ѥгоже въ пещи разꙋмѧхоу** - υἱόν σου, ὃν ἐν τῇ καμίνῳ ἐπεγίνωσκου (D 17,54.4), und Daniel *sah die Gottesgebärerin als Berg voraus*: **гороу провидѧ тѧ данилъ** (D DPN 50.1); David *erkennt von ferne*: **разꙋмѣвъше издальца доухъмь** - νοήσαντες μακρόθεν ἐν πνεύματι (D 8,53.1), vgl.: **разꙋмѣвъше издалеча очима** - νοήσαντες πόρρωθεν ἐν ὄμμασι (D 4,67.1), und er *sieht* mit Prophetenaugen: **давъıдъ пророчьскъıма очима видитъ тѧ** - Δαυίδ προφητικοῖς ὄμμασι βλέπει σε (D 28,47.1-3).

c. *Christliche Anwendung: Menschwerdung*. Durch die jungfräuliche Geburt der Gottesgebärerin sieht man leibhaftig den, den die Propheten geistig sahen: **видѣти тобою ꙗкоже видѣти въсхотѣша пророци** (D 30,36.1-2); man vermag das Licht der Seele zu sehen: **зарѧ доушевьнъıꙗ ꙗвлѧꙗ видѧщимъ** - τὴν αἴγλην τῆς ψυχῆς φανερούσης τοῖς βλέπουσι (D 27,4.6-7); überhaupt das Licht, gemeint ist: das innere Licht, Licht des Erkennens vermag man zu sehen, d.h. man vermag zu erkennen: **полоучи свѣта зьрениꙗ** - ἔτυχες καὶ

φωτὸς θεωρίας (D 27,4.8-9); die Gottesmutter hat *den geistig wahrnehmbaren Strahl hereingeführt*: **въведе разоумьноую лоучю божьства** - τὴν νοητὴν ἀκτῖνα τῆς θεότητος (D 5,21.5); *gesehen* werden kann *der Unsichtbare* als das Wirkliche: **видимъ ѥсть невидимъıи** - ὁρᾶται ὁ ἀόρατος (D 26,16.4-5); man vermag die *Herrlichkeit* zu erkennen und zu sehen; es heißt: **разоумѣлъ ѥси славоу** - κατενόησας δόξαν (D 2,15.3), und daneben: **видить славоу** - θεωρεῖ τὴν δόξαν (D 27,12.7); abweichend von griech. ἐστῶτα καὶ δόξῃ τεθέαται - *sieht ihn in Herrlichkeit stehen*, ist eine Synonymenformel hergstellt: **зьрить христа и славоу видить** (D 27,28.1-3); **видѧщи свѣтьлъıꙗ славъı причащающи** - θεωροῦσα καὶ λαμπρᾶς δόξης μετέχουσα (D 30,72.5); ja, Gott selbst kann erblickt werden: **на видѣнии въıшнѧго боговидѣниꙗ въшьдъ** - πρὸς θεωρία τῆς ἄνω θεοφανείας ἀφεὶς (D 27,8.1); **стопамъ касающи сѧ разоумъмь боговидѣнии доушю просвѣтивъши** - ἰχνῶν ἁπτομένη διανοίᾳ θεωρίαις τήν σου ψυχὴν κατελάμπρυνας (D 30,17.9-10). Solche Stellen belegen, daß *sehen* und *erkennen* synonym gebraucht werden konnten; und das ist im frühen Christentum ein alttestamentlicher Gebrauch, in dem zugleich ein rationales Element unverkennbar ist.

d. Andererseits ist darin ein starkes Element *platonischer Ideenlehre* bemerkbar. Wirklich gibt es auch einen direkten Reflex in einem Tropar der Weihnachtsliturgie. Dort heißt es: τύπου ἀφεγγεῖς καὶ σκιὰς παρηγμένας τοῦ λόγου δεδορκότες, d.h. *wir haben die unsichtbaren Bilder und vorüberziehenden Schatten des Wortes gesehen*, also die *Abbilder des Wortes*, die wir wie Schatten des Wirklichen erblicken, ohne daß wir sie selbst, das Wirkliche selbst auch sehen können. Quelle kann wohl der angebliche Paulus-Schüler (Pseudo-)Dionysios Areopagita (5. Jahrhundert) gewesen sein. Slavisch heißt es: **образъı несвѣтьлъı и сѣни приведенъı**, d.h. *nicht leuchtende Bilder und herbeigeführte Schatten*. Kaum muß man eine andere griechische Vorlage annehmen; der slavische Übersetzer hat den philosophisch und theologisch schwierigen Text nicht verstanden und war ohne gelehrten Hintergrund überfordert. Aber die Herkunft aus platonischem Denken ist auch bei ihm noch erkennbar.

6: Verstehen durch Formeln

Alles bisher Gesagte ist *Wort*betrachtung, Beitrag zum Wortschatz und zur Semantik. Geht man zur *Stil*forschung über, so bemerkt man, daß in der Regel Aussagen über *Erkenntnis, erkennen, Erleuchtung, Schauen* in Formeln gefaßt sind, wie an einigen Beispielen schon zu sehen war. Solche „feste Formeln (halten) in besonders intensiver Weise wegen ihrer objektiven und unveränderlichen Gestalt die Mächtigkeit des heiligen Wortes fest" und dienten der „geistigen Konzentration" und der „Kraftverleihung".[5] Es geht zunächst um Formeln, die im griechischen Text vorgebildet waren.

---

[5] G. MENSCHING, Formel, in: *RGG*, Bd. II ^{3}1958, Sp. 992 f.

Von der Formel **паче оумa** - ὑπὲρ νοῦν war schon die Rede. Sie findet sich nun mehrfach durch Verdoppelung zu einer Synonym-Figur erweitert. Dazu ist zunächst in Erinnerung zu bringen, daß der slavische Wortschatz, vor allem der fachliche in der Theologie, kleiner ist als der ausgebildete griechische. Deshalb ist zu erwarten, daß solche Synonym-Figur slavischen Übersetzern Verlegenheit bereitete und daß sie in Wiederholungs- und etymologische Figur auswichen. Die folgenden Beispiele belegen das aber nicht. Für griechisch: ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν finden wir **паче слова и разоума** (D 28,13.3) und **паче слова и съмъисла** (D 25,33.6); für **паче слова и разоума** noch ὑπὲρ λόγον καὶ διάνοιαν - (D 25,44.2); und mit einem Parallelismus, ohne griechische Vorlage: **паче слова и паче оума** (D DPN 2.3); oder umgekehrt: **паче оума же и слова** - ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον (D 28,71.1); ähnlich mit einem anderen Komparativ: **въише оума и съмъисла** - ὑπὲρ νοῦν καὶ ἔννοιαν (D 24, 122.1). Man sieht aus diesen Stellen, daß im Slavischen die Unterscheidung von διάνοια *Denken* und ἔννοια *Gedanke* nicht beachtet wurde und daß **разоумъ** und **съмъислъ** synonym gebraucht werden konnten.

a. *Synonymenpaare* erscheinen formelhaft auch ohne vorgestellten Komparativ: **помъишлениѥ и разоумъ отъ бога** - νόησιν καὶ σύνεσιν παρὰ θεοῦ (D 17,21.1); ähnlich: **доушю и помъишлениꙗ въздвигни**; griech. nicht bekannt (F 7,34.3). Bedeutungsnuancen bemerkt man wieder bei Erweiterung durch Adjektiv: durch Reinigung *empfangen wir richtige Erkenntnis*: **разоумъ съмъислънъ** - γνώμην ἀναλάβωμεν ἔμφρονα (D 20,24.3); Sebastianos ist *verständig und weise, da er lichtförmiges Denken hat*: **имѣꙗ помъислъ свѣтообразънъ ꙗко разоумьнъ и премоудръ** ἔχων λογισμὸν φωτοειδῆ ὡς νουνεχὴς καὶ φρόνιμος (D 18,6.1); auch mit einem Nomen im Instrumental als zweites Glied, aber semantisch mit deutlicher Abweichung von griechisch *im* (heiligen) *Geiste*. ἐν πνεύματι ταπεινωθῶμεν - *mit richtigem Denken*: **разоума съмъислъмь съмѣримъ сѧ** (D 20,25.5); daneben auch **оумъ просвѣти и съмъислъ**; griech. nicht bekannt (D 6,79.1) - *Verstand und Sinn*.

Aufschlußreich sind Synonymenpaare mit **прѣ-моудрость**: *Tiefe der Weisheit und des Verstandes*: **глоубина моудрости и разоума** - βάθος σοφίας καὶ τῆς γνώσεως (D 23,18.2); oder mit Veränderung des zweiten Gliedes des Griechischen zu einem Genetivobjekt, *Weisheit und Verstehen*: **моудрость божьствьнааго разоума** - σοφία θεία καὶ σύνεσις (D 19,23.3); so aber schon griechisch und slavisch ebenso, *in Weisheit Gedanken der Seele*: **доушьнꙑꙗ въ прѣмокдрости помъислꙑ** - ψυχῆς ἐν σοφίᾳ τοὺς λογισμοὺς (F 1,46.2); und ebenso aufschlußreich wieder verschiedene Übersetzungen für denselben Text, das schon zitierte **разоумьнъ и премоудръ** für νουνεχὴς καὶ φρόνιμος (D 18,6.1), an anderer Stelle (F 7,32.1) aber: **съмъисльнъ и премоудръ**. Auch diese Stellen belegen, wie semantisch nahe, bis zu synonymem Gebrauch, jedenfalls die Adjektive **разоумьнъ, съмъисльнъ** und **прѣмоудръ** beieinander stehen.

b. Eine weitere Formel ist die *Wiederholungsfigur*; mit gleicher Bedeutung

desselben Wortes: *blicken*: **възьрю - възирати** - ἐνατενίζω - ἐνατενίζειν (D 25,40.7-8); *sich rühmen*: **да не хвалить сѧ хвалѧи сѧ** - μὴ καυχάσθω ὁ καυχώμενος (D 26,11a.1); *den Tod durch den Tod zerstört*: **смьрть раздроушьша смьртию** - θάνατον λύσαντα τῷ θανάτῳ (D 28,8.2); *Aufschrift zu deinen* (Christi) *Häupten ... Aufschrift in dein Antlitz*: **дъщица на вьрсѣ ти ... дъщица на лици твоемь** - ὁ τίτλος τῇ κορύφῃ ... τίτλος ὄψει τῇ σῇ (D 28,39.1/4); *in Windeln gehüllt, der das Meer einhüllt*: **повиваемь сѧ повивъıи море** - σπαργάνοις εἱλίσσεται ὁ σπαργανώσας θάλασαν (D 30,49.4-5; ähnlich 30,69.1/4); *der Schöpfer liebte die Schönheit deiner Seele, dich die wirklich schöne Braut*: **добротъı твоеıа доуша творьць възлюбивъ соущю добротоу** - τοῦ κάλλους σου τῆς ψυχῆς ὁ ποητὴς ἐρασθεὶς ὄντως καλὴν (D 30,50.1-2); es *wird genährt der ernährt*: **питаемь сѧ питаѧи** - τρέφεται ὁ διατρέφων (D 31,36.5-6); oder (noch ohne griechische Entsprechung) die Verwendung einer alttestamentlichen Formel nach Gen. 3,19[6]: *von Erde geschaffen, zur Erde hinabgegangen*: **отъ земла съзьдавъıи, на землю съшьлъ есть** (D DPN 63.1-2). In solchen Fällen ist manchmal zwar keine semantische Nuancierung, aber eine stilistisch andere Funktion erkennbar: so wenn der Zerstörer Tod durch sich selbst zerstört wird; aber auch die typologische Vorbildung für spätere Ereignisse: so wenn die Spottaufschrift zu Häupten von Jesus sich in der dem Heiligen ins Antlitz geritzten Schrift wiederfindet und dieser deshalb Nachfolger Christi, christoform geworden ist.

c. Durch Erweiterung mit der Negation **не-, без-** wird solche Formel zur *Antithese*: die *Vernunftbegabten vor vernunftlosen Leidenschaften retten*: **словесьнъıа избавити страстии бесловесьнъıихъ** - λογικοὺς ῥύσασθαι τῶν πάθων τῆς ἀλογίας (D 25,37.5/7); *der Unsichtbare wird sichtbar*: **видимъ есть невидимъıи** - ὁρᾶται ὁ ἀόρατος (D 26,16.4-5); *der Zeitlose empfing den Anfang zeitlichen Daseins*: **лѣтьнаа бъıтиа приатъ начатъкъ безлѣтьнъ** - χρονικῆς ὑπάρξεως εἴληψεν ἀρχην ἄχρονος (D 27,43.1-2); in einem Satz eine Doppelformel: *göttlicher Glaube vernichtete das gottlose Marterwerk der Ungläubigen*: **вѣра божьствьнаа невѣрьнъıхъ безбожьнок моучительство** - πίστις ἡ ἔνθεος ἀπίστων τὴν ἄθεον τυραννίδα (D 28,7.1-2); *wie ein vernunftloses Wesen, obwohl vernunftbegabt*: **ако бесловесьнъ словесьнъ съı** - ὥσπερ ἄλογος λογικός ὑπάρχων (D 31,16.3-4); *der Unbegrenzte wird begrenzt*: **въписаемь сѧ невъписанъıи** - περιγράφεται ὁ ἀπερίγραπτος (D DPN 1b.2-3). Hierher kann gestellt werden *sinnlose Worte*: **глаголъı бесловесьнъıа** - ῥῆμα ἄλογον (D 28,27.1). Es ist an diesen Beispielen gut erkennbar, daß die Steigerung der Wiederholungsfigur zur Antithese die Funktion hat, einen hohen theologischen Gehalt, das Unbegreifliche erkennbar zu machen. Das gilt auch im folgenden Fall, wo aus einer etymologischen eine einfachere Wiederho-

---

[6] Liturgische Formeln seien im NT „in fast unübersehbarer Fülle" vorgebildet, das aber „so gut wie gar nicht geprüft", so E. KÄSEMANN, Formel, in: *RGG* Bd. II ^{3}1958, Sp. 995. Dasselbe gilt fürs AT, aus dem vermutlich besonders viel in liturgische Hymnen eingegangen ist.

lungsfigur wurde: *du hast den Tempel der übergöttlichen Dreifaltigkeit vollendet und schufst Gotteshäuser*: ναὸν τριὰδος τῆς ὑπερθεοῦ ἐκτελέσασα θείους ἀνεδόμησας οἴκους und dafür slavisch: **цьркъвь троици божьствьнꙑꙗ съвьршивъши божьствьнꙑꙗ съзьдала кси домъı** (D 31,29.2-3). Leicht hätte ein anderes Wort (**божии, божьскъıи**) gewählt werden können; der Fall ist eindrücklich, weil hier slavisch gen. sing. fem. und acc. plur. masc. zusammenfallen

d. Es war an einigen Beispielen schon zu sehen, daß Erweiterungen der Wiederholungsfigur die Formel in die Nähe der *figura etymologica* bringen. Auffällig ist bei Nomina die Zusammenstellung von **оумъ** und **разоумъ** für griechisch deutlich unterschiedene Synonymenpaare: **разоумъ и оумъ** - διάνοια καὶ νοῦς (F 7,51.5); *hast mit reiner Vernunft die Seele vom fleischlichen Verstand fern gehalten*: **прѣчистъıмь оумъмь плътьскаго разоума доушю оудалилъ кси** - καθαρωτάτῳ νοὶ σαρκικοῦ φρονήματος ψυχὴν ἐμάκρυνας (D 15,7.1-3); *mit göttlichem Verstand und Vernunft erleuchtet*, aber griechisch: συνέσει θείᾳ τὸν νοῦν λελαμπρυσμένος zur Synonymformel verändert: **разоумъмь божьствьнъıимь и оумъмь просвѣщенъ** (D 7,82.1); **оумъ бестрастьнъ въкдинилъ сѧ чловѣчьскъıмь разоумъмь** (D 4,60.1-2); die griechische Vorlage ist noch nicht gefunden, und deshalb ist unklar, ob zu übersetzen ist: *Vernunft des Leidenslosen mit dem menschlichen Verstand verbunden*[7] oder *des Leidenschaftslosen*. Erweiterung mit einem Verb liegt vor in **оумъ небесьнъıи непостижьнок разоумѣти не възможеть** - νοῦς καὶ οὐράνιος τὸ ἀκατάληπτον κατανοεῖν ἀτονεῖ (F 9,13.1-3) - *auch* (so nur griech.) *die himmlische Vernunft kann das Unbegreifliche nicht verstehen*.

Zu beachten sind Wiederholungsfiguren mit zweifachem **разоумъ** für eine griechische etymologische Figur: *mit richtigem Denken hast du dem Denken den Zorn gezähmt* - **съмъıсльнъıимь разоумъмь разоумьнок прогнѣваник страстии покори** - λελογισμένῃ διανοίᾳ τῷ νοερῷ τὸ τῆς ὀργῆς πάθος ὑπέταξας (F 9,10.1-3), wobei der Dativ νοερῷ falsch übersetzt ist; etwas klarer, aber auch mit einer Fehlübersetzung ist: *du hast die Sinne zum Verständnis geistiger Dinge erzogen*: παιδαγωγήσας τὰς αἰσθήσεις πρὸς τὴν κατανόησιν τῶν νοητῶν, slavisch aber fälschlich passivisch: **накаꙁанъ чювьства къ разоумоу разоумьнъıхъ** (D 5,24.1-3); *Geist der Einsicht und göttlichen Erkenntnis*: **доухъ разоума и божьствьнаго разоума** - πνεῦμα συνέσεως καὶ θείας γνώσεως (D 20,47.4-5). Es fällt auf, wie häufig bei dieser Figur die slavische Übersetzung unsicher wird.

e. In dieser Figurengruppe (Wiederholung, Synonyme, etymologisch) spielen Ausdrücke für *Licht* eine besondere Rolle. Synonym oder mit synonymer Überschneidung findet man **свѣтъ**, vor allem mit **сиꙗник**: *erstrahlend*

---

[7] So die Ausgabe des *Dezembermenäums* Bd. 1 (Patristica Slavica 2) 1996, S. 199; vielleicht falsch.

Licht säen: **въсиꙗвъ свѣтъ насѣꙗлъ кси** - ἐξανατείλας αἴγλην (D 28,63.1-2); *die im Licht erstrahlt*: **пресиꙗющи свѣтъмь** - ὑπερλάμπουσα φέγγει (D 28,63.2-3); der Heilige hat *Licht aufleuchten lassen*: **въсиꙗвъıи свѣтъ** - ὁ ἀνατείλας τὸ φέγγος (D DPN 23.1-2); *der die Schöpfung erleuchtet und das Gedenken erhellt*: **слава просвѣщьшюѹмоѹ тварь и памѧть осиꙗвъшюѹмоѹ** (D DPN 77.1); auch mit ѕар-: *erleuchte mich mit deinem Licht*: **въ свѣте твоємь оѕари мѧ** (D 30,18.1).

Höchst aufschlußreich sind drei Beispiele, die eine Tendenz zur Ausweitung der Wiederholungs-, auch der etymologischen Figur zeigen. Eine Heilige *erleuchtet mit Lichtglanz*: **дѣвьства свѣтлостьми просвѣтивъши сѧ облистала оѕарѧюши сѧ свѣтьлостьми** - λαμπρότησι φαιδρυνθεῖσαι ἡστραψας λαμπομέναις φαιδρότησι (D 30,6); die etymologische Figur ist nachgebildet, aber mit verschiedenen Worten, und dabei ist die kunstvolle Verschränkung (Chiasmus) der semantisch gleichen, aber grammatisch verschiedenen Worte (Nomen, Verb), die „die antithetische Kraft verstärkt"[8], anscheinend nicht erkannt. Die passende Nachbildung wäre wohl möglich gewesen, etwa als: **свѣтлостьми облиставъши сѧ оѕарѧла просвѣтивъши сѧ блистаниꙗми**. In diesem schwierigen Fall erschien dem slavischen Übersetzer anscheinend die Verstärkung der Wiederholungs- und etymologischen Figur sicherer.

Ähnlich kunstvoll ist: **свѣтъ разѹмьнъ облиставъ тѧ ꙗви свѣтильника тѧ свѣтьла оѕарѧюща разѹмѣниꙗ и нощь льстьноѹю прогонѧща** (D 30,43.1-4): *Licht des Verstehens hat dich erleuchtet und dich als hellen Leuchter offenbart, der das Verstehen erhellte und die Nacht des Trugs verjagte*; der griechische Text ist leider noch nicht bekannt. Das Beispiel zeigt nicht nur, daß drei Ausdrücke für *Licht, erhellen*, sondern auch noch einmal, daß *erkennen* und *erleuchten*, *Licht* und *Erkenntnis* synonym gebraucht werden.

Schließlich ein Beispiel, das noch deutlicher macht, wie für den slavischen Übersetzer bzw. Abschreiber diese Verbindung von *Licht* und *Erkennen* maßgebend war, zugleich die Tendenz, die Wiederholungsfigur auszuweiten: für griechisch θεαυγεῖς ἀπόστολοι πρὸς πίστιν τοὺς λαοὺς μετηγάγετε, also: *ihr gottglänzenden* (oder: *gotthellen*) *Apostel habt die Menschen zum Glauben geführt*, heißt es slavisch aber: **богоѕарьнии апостоли къ вѣрѣ богоѕарьнѣи привѣдосте люди** (D 8,7.4-5), und eine Handschrift (T) hat die (offenbar alte) Variante: **къ вѣрѣ богоразѹмнѣи** - *gottverstehender Glaube*. Schöner kann nicht deutlich werden, daß für slavische Schreiber (oder Übersetzer) der ältesten Zeit *Licht* ein anderer Ausdruck für *Vernunft* war.

Diese Tendenz entstand offenkundig aus der gerade mit *Licht* angewendeten Wiederholungsfigur. *Du, Licht, Licht vom Licht, hast erleuchtet*: **свѣтъ**,

---

[8] Vgl. HEINRICH LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München (Hueber) 1960, S. 361 § 723.

свѣтъ отъ свѣта, просвѣтилъ ѥси - φῶς, φῶς ἐκ φωτὸς, ἐφαίδρυνας (D 25,10.6-10); oder mit einer semantischen Nuancierung: der heilige Konstantin-Kyrill *fügte Licht zum Lichte*: **свѣтѣ приложь сѧ свѣтъ** (F 14,62.1), mit dem Sinn: zu philosophischer Kenntnis fügte er theologische Erkenntnis, d.h. als Philosoph wurde er Mönch.

Häufiger sind mit *Licht* etymologische Figuren: *ganz helle Leuchter durch lichtbringendes Gedenken*: **свѣтильници пресвѣтьлии свѣтоносьною памѧтию** - λαμπτῆρες ὑπέρφωτοι τῇ φωτοφόρῳ μνήμῃ (D 28,6.1/4); *lichtgestaltig geworden, dem Licht angenähert*: **свѣтообразьнъ бывъ приближивъ сѧ свѣтоу** - φωτοειδῆς - φωτὶ (D 30,3.1); *mit dem Licht der Gotteserkenntnis erleuchtet*: **просвѣтилъ ѥси богоразоумиꙗ свѣтъмь** - ἐφώτισας θεογνωσίας φωτὶ (D 30, 5.5-6). Es wird deutlich, daß gerade die Formeln erhöhten theologischen Gehalt zeigen. Nur wer die Formeln wahrnimmt, erfaßt den theologischen „Inhalt". Ein kleines theologisches Lehrstück, in dem verschiedene der oben erwähnten Anwendungsmöglichkeiten zusammengeführt sind, ist: *Licht wurdest du, das klarer ward durch das große Licht, und du erleuchtest, die dein lichtbringendes Gedenken feiern*: **свѣтъ бысть свѣтъмь велиѥмь ꙗснѣѥ просвѣщающи свѣтоносивоую памѧть праздьноующаꙗ** - φῶς γέγονας φωτὶ τῷ μεγάλῳ τρανότερον καὶ φωτίζεις φωτοφότον τὴν μνήμην ἑορτάζοντας (D 30, 60.1-4).

f. *Andere etymologische Figuren* finden sich, immer der griechischen Vorlage folgend, in einer ganzen Reihe von Einzelfällen: *die Gesegnete ... den Segen*: **благословленнаꙗ ... благословлениѥ** εὐλογημένη ... εὐλογίαν (D 28,17.2-3); *Knechtsgestalt - Knechtschaft*: **рабьскыи образъ - работы исхытить** - τὴν δουλικὴν εἰκόνα - τῆς δουλείας ἀφαπάσῃ (D 25,38.5-7); der *Anfanglose nimmt den Anfang*: **безначальныи зачало приѥмлеть** - ὁ ἄναρχος ἄρχεται (D 26,3.3; vgl. ähnlich 26,4.2; 26,15.1-2); *zeitloses Dasein - der Zeitlose*: **лѣтьнаꙗ бытиꙗ приꙗтъ безлѣтьнъ** - χρονικῆς ἐπάρξεως εἴληψεν ἀρξὴν ἄχρονος (D 27,43.1-2); *hell glänzend - dem Lichtglanz ergeben*: **свѣтозарьныꙗ звѣзды - зарю преложисте сѧ** - φωταυγεῖς ἀστέρες - αὐγὴν μετετέθητε (D 28,2.4/6); *leuchtet mehr als das Leuchten der Sonne*: **сълньчьныхъ сиꙗнии паче сиꙗѥте** - ἡλιακών λαμπεδόνων πλέον ἐκλάμπει (D 28,36.1/3); *mit reicher Hand den Reichtum reich gemacht*: **роукою богатою богатьство богатотворено** - χειρί συν πλουσιωτάτη πλοῦτον πλουτοποιὸν (D 30,48.1-3), und doppelt: *arm wird der Reiche und macht den arm Gewordenen reich*: **обнищаваѥть богатыи и мене обогащаѥть обнищавъшааго** - πτωχεύει ὁ πλούσιος ἐμὲ πλουτίζων τὸν πτωχεύσαντα (D 31,8.1-2); *du wurdest Umfassung, die den Unfaßbaren umfaßte, als du ihn im Fleische umfaßtest*: **въмѣстилище въмѣстимоѥ невъмѣстимааго того плътию въмѣстивъши** - χωρίον χωρητικὸν τοῦ ἀχωρήτου τοῦτον σαρκὶ χωρήσασα (D 30,53.1-3; ähnlich 31,24.1-2, DPN 1.1-2, keine griech. Vorlage); *der Quell der Verwesung blieb stehen, sie gebar unverweslich den, der die verwesliche Natur der Menschen von der Verwesung befreite*: **истокъ ста тьлѣниꙗ, нетьлѣньно родила ѥсть**

ѥстьство чловѣчьскоѥ тьлѣньно твоѧ избавивъшааго - ῥοῦς ἔστη τῆς φθορᾶς, ἀσπόρως γεγέννηκε τὸν τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων φθαρεῖσαν ἐλευθερώσαντα (D 30,61.1-2/4), vgl. auch Abschnitt 7 b.3; *durch Barmherzigkeit Erbarmen*: **милостъıнею милость** - ἐλέῳ τὸν ἔλεον (D 31,31.1); *mit den Asketen gefastet*: **съ ликъı постьнъıми постивъши** - χωροῖς ἀσκητῶν ἀσκήσασα (D 31,34.2); *durch den Tod mit der Unsterblichkeit verlobt*: **съмьрти ради бесмьртиѥ оброучающе** - διὰ θανάτου ἀθανασίαν μνηστευόμενοι (D 30,74.6-7).

Einige Fälle sind wieder mehrschichtig, und dabei zeigen sich auch wieder Abweichungen vom Griechischen. Eine etymologische Figur wird nachgeahmt, aber mit anderen Worten: griech. τῷ τῆς σοφίας πληρώματι πεπληρωμένος - *von Fülle an Weisheit erfüllt*, wird wiedergegeben als **премоудрѣ моудрости испълненъ** (D 27,1.8); natürlich kann die Namensbedeutung des Stephanos nicht wiedergegeben werden: στέφανον στεφανώσωμεν στεφόμενοι Στεφάνου ὕμνον - **вѣньци вѣньчаимъ вѣньцанъ стефанею** (D 27,8.1); die Verschränkung einer doppelten etymologischen Figur wurde wieder aufgegeben: *Festigung und Richtschnur, Kräftigung, Standhaftigkeit*: griech. στήριγμα καὶ κατόρθημα - στερρὰν, καρτέρησιν ist slavisch: **твьрдъıи и оутвьржениѥ - оукрѣпленииѥ, твьрдоѥ тьрпѣниѥ** (D 27,10d.4-7): aus der chiastischen Doppelfigur ist eine verlängerte mit einem blinden Glied am Ende geworden; bemerkenswert ist eine vierfache etymologische Figur: *du liebst die Abtötung des Leidens des Leidenschaftslosen, der für uns getötet ward, o Märtyrerin und stirbst den Martertod*, griech. τοῦ πάτους τοῦ ἀπατοῦς τοῦ νεκρωθέντος νέκρωσιν, μάρτυς στέργουσα τὸν μαρτυρικὸν θνήσκεις θάνατον - **страсти бестрастьнааго оумьрщвенааго оумьрщвениѥ, моучениче, любѧщи моученичьскою оумираѥши съмьртию** (D 30, 51.1-4); wahrscheinlich hat die einfache Addition der vier etymologischen Figuren ohne Chiasmus bewirkt, daß der slavische Übersetzer sie nachahmte.

7: Griechische und slavische Formeln

Die Bedeutung solcher Formeln in slavischen Übersetzungen tritt nun erst ganz ins Licht bei Abweichungen vom griechischen Text. Dazu ist noch einmal daran zu erinnern, daß im Griechischen formelhafte Formulierungen von der metrischen Versform vorgegeben waren. In dem Maße, in dem das in slavischen Übersetzungen wegfallen mußte, gewinnen unmetrische Formeln an Bedeutung. Nur die komplizierte Wortfolge der griechischen Verse wurde weitgehend beibehalten. Wahrscheinlich hat aber gerade das zu der stilistischen Vereinfachung komplizierterer Figuren der Verschränkung geführt. Das gilt vor allem für die Schicht der ostslavischen Übersetzungen. Südslavische Hymnendichtung muß anders beurteilt werden.

Es sind nun die Fälle mit etymologischer Figur in der ostslavischen Übersetzung zu prüfen, die in der griechischen Vorlage keine Entsprechung haben.

Dabei ist von der Frage auszugehen, ob nicht etymologische Figuren im Slavischen ohne griechische Entsprechung einen Verlegenheitsstil andeuten, weil es weit weniger slavische Entsprechungen für den weit gefächerten und entwickelten griechischen theologischen Wortschatz gab. Das würde erwarten lassen, daß griechische etymologische Figuren im Slavischen immer nachgeahmt wurden. Aber das ist nicht der Fall. Beispiele mit zu starker Abweichung vom griechischen Text darf man dabei wohl nicht in Betracht ziehen, z.B. wenn es für griech. πρόσωπον τοῦ νυμφίου σου πρὸς πρόσωπον heißt: **лице же дѣвьства свѣтьлостию** (D 30,72.3-4), wobei vielleicht doch ein anderer griechischer Text zugrunde lag; vgl. aber auch 1. Kor. 13,12. Ein schönes Beispiel dafür, daß der slavische Wortschatz sich griechischen Bedeutungsnuancen anpassen konnte, ist das unter 3 a schon zitierte Beispiel: **разѹма остротою** - νοὸς ὀξύτητι (F 4,10.1); **мъисли бъистростию** - διανόιας ὀξύτητι (F 8,17.1) - das griechische Wort kann beides: *Scharfsinn* und *Schnelligkeit* bedeuten.

a. *Auflösung griechischer Formeln.* In einigen Fällen aber findet sich in der slavischen Übrsetzung die Auflösung der griechischen etymologischen Figur, wo das eigentlich nicht nötig war: **зьрить и видить**, griechische Vorlage unbekannt (D 27,28.4-5), vgl. aber **видимъ кѣсть невидимъıи** (D26,16.4-5); oder λαμπροφανῶς - ἐπέλαμψε und dafür: **свѣтьло - въсиꙗла**, allerdings mit der Fortsetzung: ἐφώτισε - **просвѣтила кѣсть** (D 28,18.1); oder: **неописанааго родила кѣсть въмѣстивъши** (D DPN 52.2/5), griechisch unbekannt, vgl. aber χωρίον χωρητικὸν τοῦ ἀχωρήτου χωρήσασα, und dafür: **въмѣстилище въмѣстимоѥ невъмѣстимаагo въмѣстивъши** (D 30,53.1-3, und öfter); *entflammt berührtet ihr das Feuer*: ἐκπυρούμενοι ὑφαπτομένες τῆς πυρᾶς, aber slavisch: **ражьжени прикасающе сѧ огню** (D 28,10.1/3); *die Himmel erkannten dich und riefen zu deiner Erkenntnis*: σε γνόντες οἱ οὐρανοὶ καλοῦντες πρὸς γνῶσίν σου, aber slavisch: **тѧ познавъше небеса зовѹще на разѹмъ твои** (D 22,27.3-4) und schließlich: φέρεται ὁ φέρων τὰ σύμπαντα und dafür: **носить сѧ съдьржаи всѧ** (D DPN 1b.9), dazu vgl. κρατούμενος - κρατῶν τὰ σύμπαντα, dafür: **дѣржимъ - съдьржаи вьсѧчьскаꙗ** (F 3,4.4/7) und andererseits φέρω σε φέροντα, dafür: **ношю тѧ носѧщаагo** (D 22,55.1-2). Die Vergleichsbeispiele zeigen, daß in allen diesen Fällen die etymologische Figur leicht hätte hergestellt werden können; der slavische Wortschatz gab es her. - Vielleicht kann hierher ein Fall gestellt werden, in dem im Griechischen keine etymologische Formel vorliegt, sondern eine Assonanz, die fast formelhaft klingt: *der Zeitlose begann*: ἄρχεται ὁ ἄχρονος, und die slavische Übersetzung entfernt sich deutlich davon: **начинаѥть сѧ безлѣтьнъıи** (D 26,16.2), vgl. aber: ὁ ἄναρχος ἄρχεται - **безначальнъıи зачало прикмлеть** (D 26, 3.3) oder **в. начатъкъ пр.** (D 26,4.2) oder ὁ ἄναρχος ἀρχὴν λαμβάνει - **без начала начало приимъ** (26,15.1-2); weiter:

b. *Neue Formeln im Slavischen.* Dieser Befund ist zu berücksichtigen, wenn es nun um Fälle geht, in denen die etymologische Figur in der slavischen

Übersetzung gegen die griechische Vorlage angewandt wurde. Geprüft wurden insgesamt 47 Fälle aus den Menäen für Dezember und Februar.

b.1. *Unvermeidliche Formeln.* Davon ist die etymologische Figur nur in sechs Fällen (11%) wohl unvermeidbar gewesen. Für griechisch: δι' οἶκτον - τὸ ἔλεος steht slavisch die Wiederholungsfigur: **милость - милость** (D 25,42.15/17), vgl. aber die etymologische Figur für eine griechische Wiederholung: ἐλέῳ τὸν ἔλεον - **милостынею милость** (D 31,31.1); *sie beugten sich und huldigten*: κλίναντες - προσεκύνησαν - **преклоньше - поклониша сѧ** (D 25,48.4-5); *ließ Ströme austrocknen - benetzte ausgedörrte Geister*: χειμάῤῥους ξηραίνοντα καὶ καταδείοντα διανοίας χερσωθείσας - **строуꙗ исоушающа и напаꙗюща разоумы пресъхша** (D 31,28.4-6); dann mehrere verwandte Fälle: *die vielzählige Fülle*: πληθὺς πολυόριθμε - **мъножьство мъногочисльно** (D 28,3.1; ebenso 5.1); ähnlich *die Fülle des Vielen*: τὰ πλήθη τῶν πολλῶν - **мъножьство мъногъıихъ** (D 28,5.3). Sehr deutlich ist: *der Unfleischliche wurde leiblich*: ἄσαρκος σωματοῦσαι - **бесплътьнъıи въплъщаѥть сѧ**: denn **бесплътьнъıи** ist genaue Übersetzung, und für σωματόω ist **въплъщати сѧ** *terminus technicus* - hier bot sich die etymologische Figur geradezu an. Vgl. ähnlich: *der körperlose Wesen erschuf, ward im Fleische geboren*: **бесплътьнъı" соущества съдѣлавъıи плътию роди сѧ** - ὁ τὰς ἀΰλους οὐσίας δημιουργήσας σωματικῶς γεγέννηται (D 30,57.1-2). - Man muß beachten, daß in vielen dieser Fälle es sich nicht um ein theologisch sehr bedeutsames Wort handelt, aus dem die etymologische Figur gebildet wurde.

Ein Fall ist hierher zu stellen, der die Überlegung des Übersetzers erkennen läßt: griechisch *Heerscharen der Körperlosen und Vielzahl deiner Tugenden*: ἀσωμάτων στρατιὰ καὶ τὴν σὴν τῶν ἀρετῶν πληθὺν gab er im ersten Teil wieder als: **бесплътьнъıихъ мъножьство воиньство**, und damit war die etymologische Figur, wenn das folgende πληθὺν zu übersetzen war, vorprogrammiert, wobei nur ein früher Abschreibefehler: **твою** statt **твоѥ** für Mißverständnis sorgte: **твою добродѣтель мъножьство**. Am Anfang stand aber wohl das Bedürfnis, das nicht ausreichend erscheinende στρατιὰ durch Hinzufügung von **мъножьство** zu verstärken, und die neu entstehende etymologische Figur schien gerade recht, einen Irrtum zu vermeiden.

Aufschlußreich ist sodann ein Fall mit verschiedenen slavischen Lesarten: griech. τὸν φωτισμὸν τῆς γνώσεως πανευλαβῶς, d.h. *Erleuchtung der Erkenntnis ganz ehrerbietig* oder *besonnen*, und so ist die slavische Übersetzung nach der Synodal-Hs.: **просвѣщениѥ разоума преблагооазоумьно**; aber die Hs. T hat eine wohl alte Lesart: **преблагобоꙗзньно** - *ganz ehrfürchtig*, was dem griechischen Wort besser entspricht.[9] Ein anderer Übersetzer oder Abschreiber in C hat größere Klarheit in der etymologischen Figur gefunden als im Wortsinn - höchst bezeichnend für die Orientierung an Formeln als

[9] Vgl. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 13 1997, S. 567 s. v. εὐλαβής.

Verständigung.

b.2. *Unvermeidlich?* In einer weiteren Gruppe von Fällen kann man zweifeln, ob nicht auch für sie gilt, daß die etymologische Figur unvermeidbar war, weil kein anderes Wort zur Verfügung gestanden habe. Zwar sind Synonyma im Wortschatz der Hymnen nicht belegt; es hat sie aber altrussisch gegeben. Für griechisch: ἄσπορον γονὴν, d.h. *samenloser Sproß* oder *Kind*, heißt es: **бесѣменьно сѣмѧ** (D 25, 4.7), aber für γονή hätte auch **младо** gewählt werden können, oder **дѣтищь**, die vorkommen, nur nicht für γονή; für νεφέλαις ὑποδύεται, *durch Wolken verhüllt*, steht: **облакы облачить сѧ** (D 29,28.2), aber es hätte auch **повиваѥть сѧ** heißen können, s.o. D 30,49.4-5 und 30,69.1-4; etwas schwieriger ist griech. ἀβύσσους ἰαμάτων θεραπεύεις, dafür: **бездьны ицѣлѣнии - ицѣлѧѥши** (D 29,42.1/3), denn im liturgischen Gebrauch ist **лѣчити** für *heilen* nicht nachgewiesen, aber im altrussischen Wörterbuch doch; für παθοῦσα - τῆς ἀθλήσεως, *der gelitten hat - des Leidenskampfes*, heißt es: **пострадавъıи - страстотьрпьнѣ** (D 29,23.2-3), wieder sind synonyme Worte im Zusammenhang nicht belegt, hätten aber benutzt werden können: **троудъ** oder **подвигъ**; für: διαδήματι - κατέστεψαι, *mit der Krone bekränzt*, steht: **вѣньцемь вѣньчавъши** (D 30,68.3-4), gewählt hätte auch **повивати сѧ** werden können; für ἡ καλλοναῖς ἀρετών ὡραϊσμένη, *mit Zierden der Tugenden geschmückt*, heißt es: **добротами добродѣтельнъıми оукрашена** (D 31,4.1), es hätte **красьнъıми** gewählt werden können; allerdings wäre dann eine andere etymologische Figur entstanden, freilich ohne die Sinnsteigerung von *Tugend*, worauf es hier aber offenbar ankam; für τὸν οὐράνιον ὄλβιον ἀπείληψας πλουτήσασα, *du hast himmlischen Reichtum empfangen, die reich wurde*, heißt es: **небесьноѥ богатьство въсприимъши обогативъши** (D 31,4.5-6), und hier hätte für ὄλβιον *himmliche Güter, Segen* auch **благоѥ** oder **благаꙗ** stehen können; für ῥυφθέντες φρένας καὶ προκαθαρθέντες, *Gedanken gesäubert und gereinigt*, steht: **ощишьше съмъıслъı проочистивъше** (D 23,14.1), aber für das seltene ῥύπτω - *abwaschen* hätte auch **омъıвати** stehen können.

b.3. *Vermeidbare Formeln.* In allen anderen Fällen hätte ein passendes slavisches Wort zur Verfügung gestanden, das sonst auch gebraucht wurde. Aber der Übersetzer zog die etymologische Figur vor. Sehr klar wird es an Beispielen für *Licht*, wo mindestens drei verschiedene Ausdrücke zur Verfügung standen. *Du erleuchtest erstrahlend das mitstrahlende Gedenken*, griech. mit drei verschiedenen Worten: ἐκλάμψας συνανατέλλουσαν μνήμην καταγλαίζεις, und dafür zwei slavische Ausdrücke mit einer etymologischen Figur: **сиꙗ съвъсиꙗющю памѧть озарѧѥши** (D 27, 24.1-2); ähnlich: *erstrahlt hell wie die Sonne und erleuchtet*: ἀστράπει ὡς ἥλιος φαιδρὸς φωτίζουσα - **блистаѥть ꙗко сълньце свѣтьло просвѣщаюши** (D 29,41.1/3); zwei griechische Ausdrücke werden in eine einzige etymologische Figur umgewandelt: λαμτῆρες ὑπέρφωτοι τῇ φωτοφόρῳ μνήμῃ, und dafür: **свѣтильници пресвѣтьлии свѣтоносьною памѧтию** (D 28,6.1/4); einfache Umwandlung: ἐν

ἡμέρᾳ τῇ φαιδρᾷ καὶ φοσφόρῳ, und dafür: **дьнь свѣтьлъıи свѣтоносьнъıи** (D 28,53.4); *Leuchter der Seele - Beleuchtung von oben*: τὴν λαμπάδα - τὴν ἄνω δαδουχίαν, dafür: **свѣщю доуша - вышьнии свѣтъ** (D 29,33.1/7). Hierher ist auch die Wiederholungsfigur mit *sehen* zu stellen: **зьрѧщи - зьрѧщи** für: κατοπτεύουσα - βλέπουσα (D 29,5.10).

Interessant ist ein Fall, in dem zunächst eine griechische etymologische Figur in ein Synonymenpaar und danach umgekehrt ein griechisches Synonymenpaar in eine etymologische Figur umgewandelt wurde, die dazu die voraufgehende etymologische Figur fortsetzt: *hellicht umstrahlt - erleuchtet mit Lichtglanz*: τηλαυγὲς διαυγεῖς - ἐφώτισας τῇ λαμπρότητι, und dafür: **свѣтьло оѕарена - просвѣтила кси свѣтьлостию** (D 31,18.1-2 und 5-6). Das Beispiel zeigt, daß der slavische Übersetzer gewiß zu variieren verstand, vor allem aber Formeln zu erhalten strebte. In diesem Fall hat er den griechischen Text sogar noch überboten, weil er die etymologische Figur ans Ende gesetzt und damit die Bedeutung noch gesteigert hat; freilich mit einer Verkürzung der Wortvielfalt von drei Ausdrücken im Griechischen auf nur zwei, was hier vielleicht wirklich von der Armut des Wortschatzes verursacht war. Zwei etymologische Figuren wetteifern miteinander: *du gabst mit reicher Hand verweslichen Reichtum weg, und, reich gemacht, erwarbst du ganz zerfallendes Leben und einen unverweslichen Schatz*:

χειρί σου πλουσιωτάτῃ νείμασα πλοῦτον ἐπίκηρον πλουτοποιὸν ἐκέρδησας
роукою богатою давъши богатьство тьлѣньно богато творено притажала кси
ζωὴν μηδακῶς διαῤῥέσουσαν καὶ θησαυρὸν ἀκήρατον,
жизнь никакоже тьлѣющю и съкровище нетьлѣньно.

Die beiden Figuren sind im Griechischen in der Reihenfolge aab axb verschränkt, im Slavischen durch Erweiterung der b-Reihe: aab abb, so daß wieder eine deutlichere Steigerung gegen Ende und eine ausdrucksvollere Ebenmäßigkeit der Formel erreicht ist.

Es schließen sich Fälle an, in denen die Wahl eines anderen, gleichwertigen Wortes nahe gelegen hätte: wieder für drei verschiedene griechische Ausdrücke tritt nur ein slavischer ein: *das Bild des Vaters, das Wesen seines Ewigseins nimmt Knechtsgestalt an*: εἰκὴν τοῦ πατρὸς, ὁ χαρακὴρ τῆς ἀϊδιότητος αὐτοῦ μορφὴν δούλου λαμβάνει, dafür: **образъ отьць образъ подобиа присносоущиа кго, образъ рабии прикмлеть** (D 25,7.9-11) - für **образъ** wurde gleichbedeutend auch **зракъ** gebraucht, das hier aber wohl im Verdacht des Fehlers oder gar der Häresie stehen konnte; *freudig freuen sie sich*: ἐν χαρᾷ ἀγαλλιῶνται und dafür: **радостьно радоуютъ сѧ** (D 25,28.2/4) - **веселик, въѕвеселити сѧ** hätten wie an anderer Stelle eintreten können; *zur Schau der Gotterscheinung*: πρὸς θεωρίαν τῆς ἄνω θεοφανίας, dafür: **на видѣнии вышнѧго боговидѣниа** (D 27,8.1) - **богоявленик** war in solchem Fall ganz üblich; für *Einsiedler - Mönche*: τῶν μονοτρόπων - χορεῖαι μοναζόντων steht: **иноκъиихъ - лици иноκъиихъ** (D 29,48.2/4) - **кдиноκъиихъ** wäre gut möglich gewesen, und das hat auch die Hs. T; *der unmaterielle Wesen erschuf, ward im*

Fleische geboren: ὁ τὰς ἀΰλους οὐσίας δημιουργήσας σωματικῶς γεγέννηται, und dafür: **бесплътьныꙗ соущьства съдѣлавъıи плътию роди сѧ** (D 30,57.1-2) - für ἀΰλους hätte wie an anderer Stelle **невещьствьныи** eintreten können; in der Reihe *Verwesung - samenlos* (slav.: *verweslich*) - *verweslich - Verwesung*: τῆς φθορᾶς - ἀσπόρως - φθαρεῖσαν - φθορᾶς, slavisch: **тьлѣниꙗ - нетьлѣньно - тьлѣньно - тьла** (D 30,61.1-2/4) hätte **бесѣменьно** eintreten müssen, aber dem Übersetzer lag offenbar daran, eine nicht unterbrochene Formel zu geben; eine ganz übliche Ersetzung von *Herr* durch *Gott* stellt die Formel her: θεοῖ με ὁ κύριος - **обожаѥть мѧ богъ** (D 31,24.1-2), die verhältnismäßig geringfügige Ungenauigkeit wurde in Kauf genommen, die Formel war wichtiger; ähnlich ist es mit *Ruhm der Rühmenden*: κλέος εὐφημοῦντων, aber slavisch: **слава славѧщиихъ** (D 31,31.7) - wofür hätte **хвалѧщиихъ** eintreten müssen; eine ebenso geläufige „Verwechselung" ist **словословествѧхоу** für δοξολογοῦντες, statt: **славо-**.

Auffällig ist schließlich: *hattest Christi Fußschemel im Sinn - berührtest im Geist seine Spuren, die Seele in Gottesvisionen erleuchtet*: χριστοῦ ὑποπόδιον ἐννοῖσα ἰχνῶν ἁπτομένη διανοίᾳ θεωρίαις κατελάμπρυνας, dafür: **христово подъножиѥ разоумѣющи стопамъ касающи сѧ разоумъмь боговидѣнии просвѣтивъши** (D 30,17.5-10) - aus einer nicht formelhaften Wortreihe ist eine Reihe von zwei etymologischen Figuren geworden, und zwar wieder mit Steigerung in der Klausel; mindestens hätte für **разоумъмь** auch **съмъıслъмь** eintreten können.

Das Bestreben, eine Formel zu verwenden, wird besonders dann deutlich, wenn ein passender synonymer Ausdruck im Slavischen zwar existiert, aber in Hymnen nicht so häufig verwendet wurde. Ein stark abweichender Text muß vielleicht anders erklärt werden: für *sie standen staunend*: ἐπέστησαν ἐκπληττόμεναι heißt es slavisch: **дивьно дивѧще** (D DPH 30.1-2), aber auch hier kann gut das Bestreben, die Aussage formelhaft zu geben, den Ausschlag gegeben haben; *er nimmt die Gestalt an - hat nicht auf sich genommen - hat angenommen*: μορφὴν λαμβάνει - τροπὴν ὑπομείνας - προσέλαβεν, slavisch: **образъ прикмлѣть - не прѣложениѥ приѩтъ - приѩтъ** (D 25,7.11/13/16) - hier lag es offenbar nahe, den sakralen Ausdruck *empfangen* mehrfach zu verwenden und wiederum die Reihe der etymologischen Figur mit drei Gliedern zu vervollständigen, obwohl der Ausdruck **подъıати** an zweiter Stelle möglich war, sonst auch belegt ist; für *schwach unter den Herrschern - klein unter den Städten*: ἐλαχίστη ἐν ἡγεμόσι - μικρὰ ἐν πόλεσιν heißt es: **малъ въ владъıкахъ - малъ въ градѣхъ** (D 26,29.5-6), obwohl es ohne Schwierigkeit an erster Stelle hätte **славъ** heißen können; der *Mund der Kühnheit hat tyrannische Dreistigkeit beschämt*: στόμα πέφηνας παρρησίας θράσος τύραννον καταισγύνας, dafür: **оуста бъıсть дьрзновениꙗ дьрзость моучительскоую посрамивъ** (D 28,72.1-2), wo statt **дьрзость** auch **шатаниѥ** für θράσος hätte stehen können; für *verborgenen Schatz*: θησαυρὸν τὸν κρυπτόμενον steht: **съкровища съкръıвакмаго** (D 29,5.1), wo für das Verb auch, wie

въ владъıкахъ - малъ въ градѣхъ (D 26,29.5-6), obwohl es ohne Schwierigkeit an erster Stelle hätte **славъ** heißen können; der *Mund der Kühnheit hat tyrannische Dreistigkeit beschämt*: στόμα πέφηνας παρρησίας θράσος τύραννον καταισγύνας, dafür: **оуста бъıсть дьрзновениа дьрзость моучительскоую посрамивъ** (D 28,72.1-2), wo statt **дьрзость** auch **шатаник** für θράσος hätte stehen können; für *verborgenen Schatz*: θησαυρὸν τὸν κρυπτόμενον steht: **съкровища съкръıвакмаго** (D 29,5.1), wo für das Verb auch, wie an anderer Stelle, **оутаити** hätte gewählt werden können; für *auf der Wiese - unter Blüten*: ἐν τῷ λειμῶνι - ἐξ ἀνθέων steht: **въ цвѣтъı - отъ цвѣтъ** (D 29,19.1-2), was wohl **пажить** verlangt hätte, aber mit der gewählten Formel wurde auch der poetische Gehalt erhöht; für *wogenloser Hafen - Sturm*: ἀκύμαντον λιμένα - κλύδωνα, steht: **безъвълньнок пристанище - въльнениа** (D 29,32.1/5), die etymologische Figur mit einer Bedeutung wie *Wogenschwall* ist nach dem griechischen Wort möglich, aber **вогра** wäre richtiger gewesen; *durch den früher bereit lag, die Erwartung*: ὃ τοπρὶν ἦν ἀποκείμενον τὴν προσδοκίαν, dafür: **томоу преже чакмаа чаганик** (D 30,73.4-5), wo der griechische Dativ mißverstanden ist, statt *erwartete Erwartung* hätte **оупъваник** stehen müssen; für *des Bedürftigen Armut*: πένητος πτωχείας steht: **нищааго нищетъı** (D 31,15.3-4), wo **оубогъıи** möglich gewesen wäre; schließlich *das Leben von Allem*: τὴν ζωὴν τῶν ὅλων ist wiedergegeben mit **жизнь живоущихъ** (D 31,13.3), was wie sonst **вьсмчьскаго** hätte heißen müssen.

In all diesen Fällen ist deutlich, daß eine übliche oder sogar richtige Fassung, die nahe lag und wofür ein Wort vorhanden war, vermieden wurde, um mit der etymologischen Figur eine Formel herzustellen. Fast immer handelt es sich bei diesen Fällen um theologisch bedeutsame Worte und schwierige Lehrstücke. Man darf vermuten, daß dem Übersetzer die etymologische Figur mit der Verwendung nur eines Wortes oder Wortstammes sicherer war, als die Suche nach Wortvielfalt, die die Möglichkeit des Irrtums einschloß.

РЕЗЮМЕ

В статье будут объяснены причины пренебрежения «содержанием», т. е. богословским учением; упомянуты языковые проблемы и приведены богословские постановки вопросов, которые являются необходимыми для критического понимания текста (1). Затем в 4 шага будут описаны методы пояснения материала (2). – Следует внешняя опись выражений *земного мышления* (3a); *более высокий разум* через очищение (3b); затем доказательство того, что *озарение* принадлежит к познанию (3c). – В следующем пункте материал объясняется с помощью похожих *глаголов* (4a), а также *прилагательных* и *наречий* (4b) – В 5-ом пункте показывается, что выражения для *видения* употребляются синонимично с таковыми познания. При этом будут показаны случаи предполагаемых

ошибок (5a); обнаружение истины пророков Ветхого Завета (5b); *христианское* употребление (5c); наконец, дано указание на источник *платоновского* учения об идеях (5d). – В самом важном пункте излагается *понимание через формулы* (6), и именно – в *парах синонимов* (6a); с помощью *фигуры повторения* (6b); *расширения* с помощью отрицания (6c); затем, прежде всего, *figura etymologica* (6d); эти фигуры с выражениями для обозначения *света* (6c). – В последнем пункте приводятся доказательства того, что причина этого – не бедность славянского лексикона, когда славянский переводчик выбирает для перевода формулу там, где в греческом таковая отсутствует, а сознательная цель сделать перевод более понятным (7).

Каноны на Рождество Христово в древней славянской минейной традиции

Георги Попов
София

Сборники с гимнографическим содержанием занимают существенное место в средневековом славянском рукописном наследии. Наиболее распространенные среди них триодь (постная и цветная), минеи и октоих. Сохранившиеся рукописи, представители указанных гимнографических книг, имеют разнообразное содержание, состав, структуру и предназначение, но в целом обособляются две основные группы, восходящие к двум разным рукописным традициям средневековой славянской книжности: более древней, называемой староизводной, и более новой, называемой новоизводной. Хронологической границей между двумя основными рукописными традициями является первая половина XIV века. В этот период на Святой горе на Афоне ставится начало целостной книжно-богослужебной реформе, в результате которой появляются новые святогорские изводы богослужебных книг[1].

Основная литургическая причина, вызвавшая появление новых святогорских изводов в XIV веке, - это повсеместное введение Иерусалимского типика в восточную богослужебную практику. За короткое время новопоявившиеся тексты приобретают широкую известность и утверждаются как авторитетные образцы. Не является случайным тот факт, что когда переписчики говорят о них, используют выражение пр҃авъ изводъ, т. е. „правильный, исправленный извод". Новые святогорские изводы триоди, миней и октоиха воспринимаются и утверждаются школой Патриарха Евфимия и находят широкое распространение. Новопоявившиеся в XIV веке святогорские болгарские рукописи становятся основой первых печатных богослужебных изданий[2].

---

[1] В данной работе термин „извод" употребляется в значении „образец, рукописный эталон" в соответствии со средневековой славянской рукописной традицией.

[2] См. *Преводите през XIV столетие на Балканите*. Доклади от международната конференция София, 26-28 юни 2003, С. 2004. О появлении и распространении новоизводного текста триоди см. ПОПОВ Г. Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света Гора през първата половина на XIV в. – Български

Более древняя или староизводная рукописная традиция основных гимнографических сборников представлена преимущественно в рукописях, возникших до XIV века, но некоторое время она продолжает распространяться и после возникновения новоизводных книг. Следовательно, с появлением новоизводных книг старая традиция не исчезает полностью, а только в значительной мере ограничивает сферу своего распространения.

В отличие от новоизводных богослужебных книг, где налицо сравнительно устойчивый состав, староизводные славянские гимнографические сборники имеют многослойный и разновременный по происхождению характер. В них можно обнаружить немало архаических особенностей, непосредственно ведущих к литургической практике начальной Кирилло-Мефодиевской эпохи – IX-X века. Наряду с этим в архаической группе рукописей можно увидеть и ряд нововведений, характерных для более позднего этапа истории славянского богослужения – периода после середины X века.

С точки зрения архаических особенностей в составе славянских рукописных гимнографических сборников очень важное значение имеют оригинальные (не переводные) гимнографические произведения, связанные по своему происхождению с книжной деятельностью Кирилло-Мефодиевских учеников. Бóльшая часть этих произведений выявлена в результате исследований славянского рукописного наследия в течение последних десятилетий. Новонайденные древнеболгарские гимнографические тексты имеют общецерковное содержание и предназначение. Они находятся в службах Великого поста, Рождества Христова, Богоявления, Успения Богородицы, Введения во храм Богородицы, а также занимают место в последованиях для отдельных святых, как, например, для св. Иоанна Златоуста, св. Евфимия Великого, св. апостола Андрея Первозванного, образуют цикл Общих служб, цикл песнопений из Октоиха и т.д.[3]

Во многих местах в древнеболгарских гимнографических текстах использована форма акростиха, благодаря чему можно установить имена авторов. Это имена трех известных Кирилло-Мефодиевских учеников – Климента, Константина и Наума, о которых знаем, что после смерти архиепископа Мефодия поселяются на территории Первого Болгарского царства, где развивают широкую по своим масшта-

---

език, 28, 1978, 5, 402-410; Попов Г. Среднобългарският светогорски превод на Триода. – *Преводите през XIV столетие*..., 172-184.

[3] Перечень произведений имеется в материалах, опубликованных в сборнике с докладами на Славистическом съезде в Любляне 2003, а также в четвертом томе Кирилло-Мефодиевской энциклопедии. См. *La poesia liturgica slava antica Древнеславянская литургическая поэзия.* XIII Международный съезд славистов (Любляна, 15-21 августа 2003). Тематический блок N 14. Доклады. Roma - Sofia 2003; Попов Г. Химнография старобългарска IX-X век. – *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. IV, С. 2003, 400-414.

бам книжно-просветительскую и церковно-организаторскую деятельность[4].

Многослойный и разновременный по происхождению характер древней славянской рукописной традиции проявляется особенно ярко в книгах минейного состава. Здесь можно выделить две основные группы рукописей. Более архаическая группа представлена преимущественно в рукописях праздничного или избранного минейного состава. К ней относятся, главным образом, южнославянские по происхождению рукописные книги, среднеболгарские и сербские, но имеются и древнерусские списки. Более новая группа охватывает, как правило, минеи с месячным составом на каждый день. Она представлена преимущественно в восточнославянских по происхождению минеях, названных „служебные"[5]. В этих рукописях можно установить ряд нововведений – заново переведенные гимнографические тексты, переводы произведений, возникших в византийской среде после середины X века, и заново редактированные на основе более старых переводов песнопения. Нужно подчеркнуть, что более новая минейная традиция возникает не изолированно от более старой, а формируется на основе ее состава и перевода. Об этом свидетельствуют не только сохранившиеся списки древнеболгарских гимнографических произведений в древнерусских повседневных минеях, как например, списки канона св. Евфимию Великому Климента Охридского[6], но и ряд переводных текстов большим церковным праздникам - самогласные стихиры, каноны, кондаки и т.д.

Для более детального раскрытия разных слоев в минейном составе рукописей необходимо, прежде всего, изучить в сопоставительном плане все сохранившиеся списки отдельных гимнографических текстов – отдельных канонов, стихир, кондаков и т. д. Это задача будущего, для осуществления которой нужно провести большое количество исследований. Цель моего выступления здесь – представить свои наблюдения и выводы о распространении одного из основных гимнографических элементов в составе староизводных славянских миней – праздничных канонов на Рождество Христово, или канонов, предназначенных для исполнения во

---

[4] См. ПОПОВ Г. Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия. - *La poesia liturgica* ..., 30-55.

[5] Название „служебные минеи", которое употребляется для обозначения миней с месячным составом на каждый день, не совсем удачное. По своей литургической функции служебными (т.е. богослужебными) являются и праздничные или избранные минеи. Поэтому для миней с месячным составом на каждый день более подходит название „повседневные минеи".

[6] О каноне Евфимия Великого Климента Охридского см. СТАНЧЕВ Кр. Г. ПОПОВ, *Климент Охридски. Живот и дело*. С. 1988, 120-129; 170-181; CHRISTIANS D. Канон Евфимию Великому в традиции восточнославянских миней. – *Браславъ Б BraSlav* 2, 2003, 18-28. В последнее время Анатолий ТУРИЛОВ установил ряд списков Канона Евфимия Великого в древнерусских по происхождению миней XV века. Об этом он сообщил мне в письме, за что я высказываю ему мою глубокую благодарность.

время утренней праздничной службы на 25-ое декабря. Основные выводы и констатации о распространении Рождественских канонов можно отнести также и к канонам на Богоявление, но из-за ограниченного объема статьи я не буду останавливаться на них[7].

*

В славянских рукописных минеях до сих пор засвидетельствовано всего три праздничных канона на Рождество Христово, предназначенных на утреню 25-ого декабря: два известных византийских канона Козьмы Маюмского и Иоанна Дамаскина и новооткрытый древнеболгарский канон, связанный по своему происхождению с творчеством Кирилло-Мефодиевского ученика Константина Преславского. В некоторых греческих рукописях под датой 25 декабря помещен и третий византийский канон на Рождество Христово, обозначенный как произведение Андрея Критского[8]. Переводной вариант этого канона, с некоторыми отличиями в составе, включен в Типографскую праздничную минею № 98 XII-XIII в. (далее Тип98), как и в другие славянские рукописные минеи, но с другим богослужебным предназначением – он помещен в утренней службе на 26-ое декабря. Здесь я не буду останавливаться на этом византийском каноне, так как его переводной вариант является предметом рассмотрения в подготавливаемом совместном издании Типографской праздничной минеи № 98 XII-XIII вв. сотрудниками КМНЦ при Болгарской Академии Наук и Института русского языка Российской Академии Наук.

Согласно распространению трех праздничных канонов на Рождество Христово в славянской минейной традиции рукописи обособляются в три группы. Первая самая большая группа, характеризуется тем, что в ней имеются два праздничных канона - Козьмы Маюмского и Иоанна Дамаскина. К этой группе относятся как древнерусские, так и южнославянские списки. Это состояние вполне соответствует утвердившейся современной литургической практике, в основе которой Иерусалимский типик. Указания, касающиеся исполнения двух византийских канонов во время праздничной службы на утреню под 25-ым декабря находим и во всех древнейших греческих и славянских типиконах Студийского типа, где, как правило, даны имена авторов или зачала первых ирмосов[9].

---

7 Богоявленским канонам и специально древнеболгарскому канону на Богоявление с анонимным акростихом посвящено отдельное исследование, см. ПОПОВ Г. БОГОѬВЛЄНИЄ ТИ ПОѬЖШТЄ ХРИСТЄ СЛАВИМ (Старобългарски Канон за Богоявление). – *Старобългарска литература*, 33-34, 2005, 13-63.

8 См. *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris*, IOSEPH SCHIRO consilio et ductu edita: Canones Decembris, A. KOMINIS collegit et instruxit, Roma 1976, 631-652; 867-869.

9 См. ДМИТРИЕВСКИЙ А. А. *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*. Т. I. Τυπικὰ. Киев 1895, 356; *Le Typicon du monastère du Saint-Sauver à Messine. Codex Messinensis GR 115 A.D. 1131*. Introduction, Texte critique

Во вторую группу славянских рукописных миней также включены два канона. Один из них - канон Козьмы Маюмского, но вместо ямбического канона Иоанна Дамаскина помещен другой текст, имеющий те же ритмомелодические особенности, но содержащий оригинальный постишный древнеболгарский акростих с именем автора в надписании - поп Константин: KANON NA РОЖДСТВО ХРСТОВО СТВОРЄN KONCTANTHNOM ПОПОМ. Об этом новонайденном каноне на Рождество Христово я сообщил в журнале Palaeobulgarica, где впервые опубликовал обнаруженный текст акростиха[10]. В данной публикации изложены результаты моих исследований текста произведения на основе установленных мной четырех списков, находящихся в следующих рукописях: в Скопльской праздничной минее XIII века, N 522 из рукописного собрания Софийской Национальной библиотеки Кирилла и Мефодия (далее Ск), в двух праздничных минеях XIV века из собрания Хлудова Государственного исторического музея в Москве - N 164 и N 166 (далее Хл164 и Хл166) и в праздничной минее XV века, хранящейся в Библиотеке Болгарской Академии наук в Софии N 23 (далее БАН23). В том же номере журнала Palaeobulgarica проф. Е. М. ВЕРЕЩАГИН опубликовал список канона на Рождество Христово, обнаруженный им в древнерусской праздничной минее XII-XIII века из Типографского собрания в РГАДА, Москва - N 130 (далее Тип130)[11]. Автор публикации определил этот текст как неизвестный парафраз канона Иоанна Дамаскина на Рождество Христово. Сопоставление опубликованного русского списка по Тип130 с южнославянскими списками новооткрытого древнеболгарского канона на Рождество Христово показывает, что это одно и то же произведение. Идентификация текста осуществлена в последующей моей публикации в журнале Palaeobulgarica, где древнейший болгарский список канона из Скопльской минеи XIII века опубликован параллельно с древнерусским списком Тип130[12]. Кроме указанных 5 списков, некоторые фрагменты текста

---

et Notes par Miguel ARRANZ S. I. Roma, 1969, 83; ПЕНТКОВСКИЙ, А. М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. М., 2001, 308.

[10] См. ПОПОВ Г. Новооткрит канон на Константин Преславски с тайнописно поетическо послание. – *Palaeobulgarica*, 21, 1997, 4, 3-17.

[11] См. ВЕРЕЩАГИН, Е. М. Особый парафраз канона на Рождество Христово в декабрьской служебной минее конца XII – начала XIII в. Публикация источника. - *Palaeobulgarica,* 21, 1997, 4, 18-36.

[12] См. Попов Г. Канон за Рождество Христово от Константин Преславски. - *Palaeobulgarica*, 22, 1998, 4, 3-26; Сведения о новонайденном каноне и об обнаруженных списках опубликованы мною и в отдельной статье на немецком языке, см. POPOV G. Über einen neuentdeckten Kanon zu Christi Geburt mit Akrostichon von Konstantin Preslavski. – *Ars philologica*. Festschrift für Baldur Panzer zum 65. Geburtstag. Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Wien, 1999, 654-659.

древнеболгарского канона на Рождество Христово, отдельные ирмосы или выражения из отдельных тропарей, попали и в другие рукописи[13].

Здесь я не буду останавливаться на вопросах, касающихся текста новооткрытого Рождественского канона Константина Преславского, поскольку этому канону посвящена отдельная глава в подготовленном мною к печати монографическом исследовании и издании „Древнеболгарская церковная поэзия на Рождество Христово и Богоявление". Я не буду касаться также проблемы реконструкции последней части акростиха, о которой высказаны разные мнении[14]. Хочу только подчеркнуть, что древнеболгарский Рождественский канон Константина Преславского не является изолированным творческим актом, а продуктом совместного гимнографического творчества Кирилло-Мефодиевских учеников. Его текст был создан вместе с другими древнеболгарскими гимнографическими произведениями на Рождество Христово и Богоявление – предпраздничные трипеснцы Климента Охридского, Рождественские и Богоявленские циклы стихир, канон на Богоявление с анонимным древнеболгарским акростихом[15]. Это весьма широкая по своим масштабам песнотворческая деятельность Кирилло-Мефодиевских учеников находится в непосредственной связи с происходящими на территории Первого Болгарского царства процессами славянизации богослужения[16].

Полный текст древнеболгарского Канона на Рождество Христово по всем сохранившимся спискам будет опубликован в упомянутом монографическом исследовании и издании. В качестве иллюстрации здесь я предлагаю только текст первого тропаря первой песни по всем сохранившимся спискам.

---

[13] Например, ирмос восьмой песни Рождественского канона Константина Преславского включен в Хилендарский ирмологий XII века и в Типографский богослужебный сборник N 133 XIV в., а выражение из первого тропаря шестой песни канона Константина Преславского попало в текст канона Иоанна Дамаскина в минее XIV века из Софийской Национальной библиотеки Кирилла и Мефодия N 895.

[14] См. Верещагин Е. М. Дальнейшие исследования Рождественского парафрастического канона Константина Преславского с иным прочтением концовки его акростиха. – *Palaeobulgarica*, 23, 1999, 4, 25-40; Christians, D. Von der Nachahmung der Form zur wortgetreuen Übersetzung des Inhalts. Übersetzungsprinzipien in der altslavischen Menäentradition. – *Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik*. Beiträge zu einem Symposium in Münster 10-11 Mai 2001. Hrsg. von B. Symanzik, G. Birkfellner, A. Sproede. Hamburg 2002, 41-55.

[15] Об этих древнеболгарских произведениях см. Попов Г. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски. – *Български език*, 32, 1982, 1, 3-26. В последнее время А. Турилов нашел еще один канон на Богоявление с авторским акростихом Климента Охридского. Об этой важной находке А. Турилов сообщил мне в письме, за что я высказываю ему мою глубокую благодарность.

[16] См. Попов Г. Новооткрити химнографски произведения...; Попов Г. Триодни произведения на Константин Преславски. – *Кирило-Методиевски студии*, кн. 2. С. 1985, с. 43-56.

К	Ск	Кала грѣхов҆наго · хотѧ ѡ҆мнтн х҃е ·
	Хл164	Кала грѣховьнаго хоте ѿмнтн х҃е ·
	Хл166	Кала грѣховь хоте и҆змытн х҃е .
	БАН23	Ка҆ла грѣхов҆наго хоте измнтн х҃е ·
А	Ск	а҆дама прьваго · а҆даа҆мь новьї бы҃ ·
	Хл164	ада҃ прьваго · адамь новнı бы҃ ·
	Хл166	а҆дама прьваа҆го , а҆дамь новы бы҃ .
	БАН23	ада҃ма҆ прьва҃го҆ · адам҆ь прьвн бы҃ ·
N	Ск	и҆зь ч҃тьїѭ бо ѿроковнцѫ ·
	Хл164	и҆зь чнстне҆ бг҃оѿроковнце ·
	Хл166	н҃нꙗ ꙗ҆вн се нс чнстнѥ҆ дв҃це .
	БАН23	н҃нꙗ ꙗвн҆ се҆ и҆зь ч҃тнѥ дв҃це ·
О	Ск	ѿ ѿц҃а древ҆ле рожденоѥ҆ сло҃ ·
	Хл164	ѿ ѻц҃а дрѣв҆ле рожен҆ное сло҃ ·
	Хл166	ѿ ѡц҃а древле рожденоѥ҆ слово .
	БАН23	ѿ ѡц҃а древл҃ѥ рожен҆ноѥ слово ·
N	Ск	нн҃ѣ же намь равень чл҃вкь бы҃ ·:·
	Хл164	нн҃ꙗ же на҃ чл҃вкь равень бы҃ :~
	Хл166	нн҃ꙗ же намь равень чл҃кь бы҃ ·:·
	БАН23	нн҃ꙗ҆ же намь равь҆нь҆ чл҃вкь бы҃ :~

В третьей группе славянских рукописных миней в праздничную утреннюю службу на 25-ое декабря включен только канон Козьмы Маюмского. Эта особенность состава характерна как для Типографской праздничной минеи N 131 XII века, или так называемой Ильиной книги (далее Тип131), так и для других просмотренных мною рукописей, например, Типографской N 71, Типографской N 133, Типографской N 134, F.п.I.72 и другие. В цитируемых рукописях только канон Козьмы Маюмского находится и в службе на Богоявление (6 января).

Необходимо добавить, что канон Козьмы Маюмского на Рождество Христово засвидетельствован и в выявленных частях двух южнославянских палимпсестов XII века, опубликованных соответственно Кл. ИВАНОВОЙ[17] и А. ТУРИЛОВЫМ[18]. Однако, из-за неполноты прочитанного текста, пока остается неясным, существовал ли в первоначальном составе рукописей и другой канон на Рождество Христово. В обоих па-

[17] См. ИВАНОВА Кл. За един ръкопис с палимсест от библиотеката на Йерусалимската патриаршия. – *Palaeobulgarica*, 26, 2002, 1, 17-32.

[18] См. ТУРИЛОВ А. Хлудовский глаголический палимпсест – отрывок болгарской Минеи праздничной XI – XII вв. (предварительные наблюдения). – ПѢТН ДОСТОНТЪ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. С., 2003, 25-35.

лимпсестах песни Рождественского канона Козьмы Маюмского идут последовательно одна за другой. Это показывает, что если в составе был и другой Рождественский канон, то он был записан отдельно, а не в сочетании с песнями канона Козьмы Маюмского.

Следовательно, можно обобщить, что из всех канонов на Рождество Христово канон Козьмы Маюмского получил самое широкое распространение в славянской минейной традиции. Его текст находится во всех просмотренных мною рукописях. Проведенные сопоставительные наблюдения показывают, что все южнославянские и древнерусские минеи имеют общую первоначальную основу перевода Рождественского канона Козьмы Маюмского. Однако, наряду с этим, можно заметить и отличия, на основе которых обосабливаются две группы рукописей. Здесь я остановлюсь только на некоторых особенностях, а более подробно Рождественский канон Козьмы Маюмского в славянской минейной традиции рассматриваю в другой публикации.

Прежде всего надо отметить, что в составе Рождественского канона Козьмы Маюмского наблюдаются добавленные гимнографические элементы, вне акростиха греческого текста. В связи с публикацией Рождественского канона Константина Преславского я отметил наличие второй песни в составе канона Козьмы Маюмского, которая находится в Хл166. В этой рукописи засвидетельствованы ирмос и первые три тропаря песни, после чего текст обрывается из-за отсутствующих листов[19]. Та же вторая песнь находится и в минее F.п.I.72 из Публичной библиотеки в Санкт-Петербурге, где, как уже было отмечено, в утренней службе на 25-ое декабря помещен только канон Козьмы Маюмского. В двух других славянских рукописях – Ск и Хл164, тропари той же песни даны раздельно в составе Рождественского канона Константина Преславского и, соответственно, присоединены к первой, третьей, пятой и шестой песнях.

Для этих добавленных гимнографических элементов в указанных славянских источниках имеются точные греческие соответствия. Та же добавленная вторая песня в составе Рождественского канона Козьмы Маюмского находится в минее за декабрь N 578 из рукописного собрания Синайского монастыря „Св. Екатерины", а также и в рукописи N 583 того же собрания[20]. Эта песня не участвует в акростихе Козьмы Маюмского и, по всей вероятности, она относится к другому канону. О существовании и распространении такого параллельного канона на Рождество Христово вместе с акростихованным каноном Козьмы Маюмского говорят и опубликованные ЕВСТРАТИАДИСОМ два древних греческих ирмология, куда после ирмосов Рождественского канона Козьмы

---

[19] ПОПОВ Г. Канон за Рождество..., 11.

[20] Для сопоставления текстов использованы микрофильмы цитируемых греческих рукописей, хранящихся в Архиве Болгарской Академии Наук.

Маюмского включены и другие ирмосы к соответствующим песням[21]. Среди них имеется ирмос указанной второй песни, которую мы находим в Синайских греческих рукописях N 578 и N 583. В качестве иллюстрации внизу привожу инципит тропарей этой добавленной второй песни в каноне Козьмы Маюмского в Хл166 (л. 53б) и их греческие соответствия по Синайской минее N 578 (далее Sin578). Несохраненный в Хл166 текст четвертого трапаря передан по Ск.

Пѣ҃ · в҃ ірмо҃ · Вьнмн небо н вьз҃гле... ὠδὴ β′ Πρόσεχε οὐρανὲ καὶ λαλήσω... Sin578, 67а[22]; Снѣсть адамь насытн се... Ἔφαγεν ὁ ἀδάμ καὶ ἐπλήσδε... Sin578, 67а; Разоумѣхомь ꙗко ты еднн есн... Ἔγνωμεν ὅτι μόνος ὑπάρχεις... Sin578, 67а-67б; Похвалнши небесные снлы... Ὕμνησαν οὐρανῶν αἱ Δυνάμες... Sin578, 67б; Слава тебѣ вышнемоу прѣславномоу вь бз҃ѣхь...(текст передан по Ск, л. 155б, где тропарь помещен в составе шестой песни Рождественского канона Константина Преславского) Δόξα σοι τῶ σωτήρι τῶ μόνο δέδοξασμενω ἐν θεοῖς... Sin578, 67б; Далее в Sin578 следуют еще два тропаря (троичный и богородичный), которые в просмотренных славянских источниках не встречаются.

В указанной группе славянских рукописных источников в составе Рождественского канона Козьмы Маюмского находятся и добавленные богородичные тропари вне акростиха византийского произведения, т. е. вне первоначального состава канона[23]. Можно было бы предположить, что эти тропари также имеют греческое происхождение. Наверное, они являются частью состава уже упомянутого выше параллельного канона на Рождество Христово, написанного согласно ритмомелодическому образцу Рождественского канона Козьмы Маюмского. Этот вопрос требует более специального исследования, поэтому здесь я не буду останавливаться на нем.

В более детальном изучении нуждается и вопрос о причинах, вызвавших появление добавленных к составу Рождественских канонов элементов. На этом этапе я склоняюсь к мнению, что, вероятнее всего, данное явление находится в непосредственной связи с определенной литургической практикой и, в особенности, в связи с исполнением ирмосов и тропарей в сочетании со стихами из Библейских песен[24].

Другое отличие, на основе которого минеи обособляются в две группы, можно заметить в переводе канона, и, прежде всего, в его второй части – с шестой песни и далее. На основе проведенного сопоставительного анализа напрашивается вывод о том, что первоначальный перевод

---

[21] См. EUSTRATIADES, S. Εἱρμολόγιον. Chennevieres-sur-Marne, 1932, 6-7.

[22] Тот же ирмос опубликован Евстратиадисом. См. цитированное выше издание.

[23] См ПОПОВ Г. Канон за Рождество..., 12-15, где опубликованы инципиты этих тропарей по Скопльской минее.

[24] См. ПОПОВ Г. БОГОѦВЛЕНИЕ ТИ ПОѪШТЕ..., 22-29, где рассматриваются добавленные тропари в праздничних канонах на Богоявление.

Рождественского канона Козьмы Маюмского был подвергнут некоторому редактированию, и в результате этого появились разночтения. В качестве первоначального очерчивается вариант, представленный в южнославянских рукописях, где канон Козьмы Маюмского написан вместе с древнеболгарским каноном на Рождество Христово. Этот вариант представлен в рукописных минеях Ск, Хл166, Хл164 и БАН23. Тот же вариант перевода засвидетельствован и в древнерусской минее Тип131, или т. н. Ильиной книге, где, как уже было отмечено, в службе под 25-ым декабря находится только канон Козьмы Маюмского[25].

Можно сделать вывод, что архаичный переводной вариант канона Козьмы Маюмского представлен и в обоих упомянутых палимсестах, а для второго из них, опубликованного А. Туриловым[26], можно было бы предположить и другую архаичную особенность - наличие добавленных тропарей к составу песен.

Во всех остальных староизводных славянских рукописных минеях представлен второй вариант перевода. Это древнерусские повседневные минеи на декабрь XII века Синодальная N 162[27] (далее Синд162), Типографская N 97[28] (далее Тип97), Типографская праздничная минея N 98 XII-XIII в. (=Тип98), среднеболгарская праздничная минея XIII в. Драгановая (далее Драг), минея на декабрь – февраль из рукописного собрания Софийской Национальной библиотеки Кирилла и Мефодия N 895 XIV в. (далее НБ895) и другие. Имеются и рукописи, в которых элементы обоих вариантов присутствуют в смешанном виде.

Здесь я укажу только на некоторые из характерных разночтений, а более подробно вопрос о двух вариантах перевода Рождественского канона Козьмы Маюмского рассматривается в другой публикации.

В первом тропаре шестой песни канона выражение нꙁ ꙋрѣва, которое находится в Ск и в других рукописях архаических групп, в том числе и в

---

[25] С составом Тип131 у меня была возможность познакомиться мельком еще в 1980 г., когда мною был обнаружен неизвестный до этого момента список древнеболгарских азбучных стихир на Рождество Христово в рукописи - см. Попов Г. Новооткрити химнографски произведения...,10. В последнее время я получил возможность более полно сопоставить текст Рождественского канона Козьмы Маюмского, благодаря любезно предоставленной мне профессором Е. М. Верещагиным копии подготовленного им наборного издания рукописи, за что высказываю ему мою глубокую благодарность.

[26] См. Турилов А. Хлудовский глаголический палимпсест...

[27] Для сопоставления использовано факсимильное издание рукописи – см. Hans Rothe Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. T. 5: Facsimile der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Mit einer paläographischen Beschreibung von E. Šulgina. Herausgegeben von Hans Rothe (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 106. Patristica Slavica. Bd. 7), Wiesbaden 2000.

[28] Для сопоставления использовано факсимильное издание рукописи – см. Hans Rothe, E. M. Vereščagin (ed.). Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts. Facsimile der Handschrift CGADA f. 381 Nr. 96 und 97. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe B: Editionen, Neue Folge Bd. 1(16), Köln-Weimar-Wien (Böhlau) 1993.

Тип131, заменяется в Синд162 и в других списках второй группы выражением отъ оутробъı. В том же тропаре есть еще одно характерное разночтение. Выражение ржвы повнть, находящееся в Ск и в других рукописях архаических групп, в том числе и в Тип131, заменяется в Синд162 и в других списках второй группы выражением пеленамн повнваѥть сѧ. Надо отметить, что слово ржва (роуба) употребляется и в предпраздничных трипеснцах на Рождество Христово Климента Охридского, ср.: ...роубы повнваемь ѩко младе хѣ...[29].

В качестве иллюстрации двух вариантов перевода далее привожу полный текст третьего тропаря восьмой песни канона, где наблюдаются и другие характерные разночтения (в приведенных текстах эти разночтения подчеркнуты). Как представители первого (архаического) варианта перевода выбраны среднеболгарская Скопльская минея XIII века (= Ск) и древнерусская Типографская минея N 131 XII века (= Тип131)[30], а как представители второго варианта превода выбраны древнерусская Синодальная минея N 162 XII века (= Синд162), древнерусская праздничная минея XII-XIII века Типографская N 98 (= Тип98), среднеболгарская Драгановая минея XIII века (= Драг) и сербская празничная минея XIII века из Архива Сербской Академии наук N 361 (= СА361)[31]. Греческий текст передается по Константинопольскому изданию декабрьской минеи 1843 г. (= МК).

I Ск	Плѣнь	вавнлоноу	цр҃ю	снwнь .
I Тип131	Плѣнъ	вавулоноу ·	цр҃ю	снонъ ·
II Синд162	(Корнс)ть	вавнлона	цьсарю	снонъ ·
II Тип98	Корнсть	вавнлона	цьсарю	снонъ ·
II Драг	Корысть	вавнлона	цр҃тва	снwнѣ ·
II СА361	Корысть	вавнлонıа	цр҃оу	снwнь ·
МК	Σκύλα	Βαβυλὼν ,	τῆς βασιλίδος	Σιὼν ,

I Ск	н	дарославѣнжж	славж .	прнжть
I Тип131	н	дарославьнж	славоу ·	прнıатъ
II Синд162		плѣньноую	славоу	прнıатъ
II Тип98		плѣньноую	же славоу	прнıатъ ·
II Драг	н	плѣнѥноѥ	бр҃тство	въспрнжтъ

---

[29] См. СТАНЧЕВ Кр., Г. Попов. Климент Охридски..., 161.

[30] Текст публикуется по новейшему изданию рукописи, см. Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. КРЫСКО. М. 2005, 392.

[31] Во время моей командировки в Белграде в 1982 году я имел возможность исследовать прежде всего текст Азбучных стихир на Рождество Христово и Богоявление в этой рукописи. В последнее время сербская коллега Т. СУБОТИН-ГОЛУБОВИЧ любезно предоставила мне фотокопию службы Рождества и Богоявления, за что я высказываю ей мою глубокую благодарность.

II СА361	плѣненоу	славоу	приѥтъ	
МК	καὶ δορύκτητον	ὄλβον	ἐδέξατο·	

I Ск	скровища	х҃ь .	и-сиѡна	же ѥго
I Тип131	съкровища	х҃с ·	и-сиона	ѥго
II Синд162	съкровища ·	христосъ	въ сионѣ	же ·
II Тип98	съкровища	христосъ ·	въ сионѣ	же
II Драг	скровища	х҃с ·	в сионѣ	же
II СА361	скровища	х҃с ·	вь сиѡнѣ	же
МК	θησαυροὺς	Χριστὸς	ἐν Σιὼν	δὲ ταύτης ,

I Ск	и ц҃рѧ .	сь	звѣздоѫ	вожденоѫ .
I Тип131	ц҃рѧ ·	и	звѣздоѭ	вожденнꙗ ·
II Синд162	и цьсарѧ	съ	звѣздою ·	наставьницею ·
II Тип98	и цьсарѧ ·	съ	звѣздою	наставьничею ·
II Драг	и ц҃рѣ ·	съ	ѕвѣздоѫ	наставницеѫ ·
II СА361	ц҃рь	сь	звѣздою ·	наставницею ·
МК	καὶ βασιλεῖς ,	σὺν	ἀστέρι	ὁδηγῷ ,

I Ск	звѣздоблюстель	водить .
I Тип131	звѣздоблюстелѧ	водить ·
II Синд162	звѣздоблюстелѧ	приводить ·
II Тип98	звѣздоблюстелѧ	приводить ·
II Драг	ѕвѣздоблюстелѧ	при(во)дитъ ·
II СА361	звѣздоблюстеле	приводить ·
МК	ἀστροπολοῦντας	ἕλκει·

I Ск	тѣмже	поѫще	вьзьпиимь .	бл҃вте вс҃ѣ ⁘
I Тип131	тѣмже	поѭще	възъпиѥмъ ·	бл҃те твари вьсѧка
II Синд162	съ ними же	хвалѧще	въспоимъ ·	да благослов ⁘~
II Тип98	съ ними же	поюще	възъпиѥмъ ·	да бл҃г ⁘~
II Драг	тѣмь	поѫще	възъпиѥмъ ·	да бл҃т(ъ ⁘)
II СА361	с ними же	хвалеще	да вьспоимь ·	да бл҃вить ва҃ д҃ѣ ⁘
МК	διὸ ἀνυμνοῦντες	ἀναμέλψωμεν ·	εὐλογείτω	ἡ κτίσις πᾶσα...

Что касается распространения второго византийского канона на Рождество Христово в славянской минейной традиции - известного ямбического канона Иоанна Дамаскина, то исследованные рукописи показывают следующую картину. Полный перевод данного канона представлен в староизводных славянских рукописных минеях вместе с редактированным переводом Рождественского канона Козьмы Маюмского. Среди древнерусских рукописных миней такими являются Синд162, Тип97, Тип98 и другие. Из южнославянских рукописей те же тексты включены в Драг, НБ895, СА361 и другие. Сопоставительные

наблюдения показывают, что в основе всех этих списков одинаковый перевод. Списки отличаются только своими типичными орфографическими особенностями, характерными для отдельных языковых редакций – древнерусской, среднеболгарской, сербской. В качестве иллюстрации далее привожу текст первого тропаря первой песни канона по двум древнерусским спискам (Синд162 и Тип98), одному среднеболгарскому (Драг), одному сербскому (НБ895) и греческий текст по Константинопольскому печатному изданию декабрьской минеи 1843 г. (= МК). Полное издание перевода Рождественского канона Йоанна Дамаскина по разным славянским спискам с постишным линейным расположением тропарей подготавливается к печати.

Синд162	Нꙁнесе	чрѣво	свѧщеноѥ	слово
Тип98	Нꙁнесе	чрѣво	свѧщеноѥ	слово ·
Драг	Нꙁнⷭ҇е	чрѣво	с҃щеноє	слово ·
НБ895	Нꙁнесе	чрѣво	сщ҃енн҃оє	слⷪ҇о ·
МК	Ἤνεγκε	γαστὴρ ,	ἡγιασμένη	Λόγον ,

Синд162	ꙗвѣ	неопалима ·	живописаꙗ	коупиною
Тип98	ꙗвѣ	неопалима	живописаꙗ	коупиною ·
Драг	ꙗвѣ	неѡпалима ·	живописаѫ	кѫпиноѫ (·)
НБ895	ꙗвѣ	неѡпалима	живописан҃ныѥ	коупиныи ·
МК	Σαφῶς	ἀφλέκτῳ ,	ζωγραφουμένη	βάτῳ ,

Синд162	съмѣшена	ꙁракъмь ·	чловѣчьскъıимъ	божиѥ
Тип98	съмѣшена	ꙁракомь	чловѣчьскъıимь ·	божиꙗ
Драг	смѣшена	ꙁракомъ	чл҃чкыимъ	б҃иемъ (·)
НБ895	смѣшена	ꙁракомь	чл҃вчьскыимь	
МК	Μιγέντα	μορφῇ ,	τῇ βροτησίᾳ	Θεὸν ,

Синд162	еугъı	страстьнъıꙗ	оутробъı	отъ клѧтвъı ·	дрѣвьнѧꙗ
Тип98	еугъı	страстьнъıꙗ	оутробъı	отъ клѧтвъı	дрѣвьнѧꙗ ·
Драг	ев(в)ы	странныѫ	ѧтробы ·	ѿ клѧтвы	древныѫ
НБ895	ѥвгы	стрⷭ҇тныѥ	оутробыи ·	ѿ клетвы	древнеѥ
МК	Εὔας	τάλαιναν ,	νηδὺν	ἀρᾶς	τῆς πάλαι ,

Синд162	раꙁдрѣшающа ·	горькъıꙗ	ѥгоже чловѣци	славимъ ·:~
Тип98	раꙁд(р)ѣшающа	горкъıꙗ ·	ѥгоже чловѣци	славимъ ·:·
Драг	раꙁдрѣшаѫща	горкыѫ ·	егоже чл҃ци	славѧт(ъ) ·:·
НБ895	раꙁрѣшаю́ща	горкыѥ ·	ѥ҆гоже чл҃вци·	славимъ ·:·
МК	Λύοντα	πικρᾶς·	ὃν	βροτοὶ δοξάζομεν .

*

Приведенные данные о состоянии исследованных славянских рукописных источников приводят к следующим основным выводам относительно судьбы канонов на Рождество Христово в славянской минейной традиции и этапов их распространения.

Первоначально в славянской среде распространялись тексты двух праздничных канонов на Рождество Христово – канон Козьмы Маюмского и древнеболгарский канон Константина Преславского. В рукописях канон Константина Преславского замещает Рождественский канон Иоанна Дамаскина и выполняет его функцию. При создании текста древнеболгарский книжник последовательно придерживается содержания и формальных особенностей известного византийского произведения. Целиком перенесена ее ритмомелодическая структура. В этих целях ирмосы не переведены буквально, а с известными смысловыми и грамматическими отклонениями от исходного греческого текста. Таким образом достигнута одинаковая с каноном Иоанна Дамаскина двенадцатислоговая стиховая структура, что, вероятно, содействовало перенесению традиционного византийского музыкального звучания. По принципу той же двенадцатислоговой стиховой структуры построено и содержание тропарей. При их написании видно стремление следовать и придерживаться содержательной и образной стороны византийского первоисточника. В целом, однако, древнеболгарский канон - не просто парафраз, а новое гимнографическое произведение, подчиненное определенной внутренней логике и композиционной структуре. Полностью отличным по содержанию от византийского первообраза является текст древнеболгарского постишного акростиха, что также является признаком творческого подхода, а не буквального заимствования.

Первоначально тексты обоих канонов – канон Козьмы Маюмского и древнеболгарский канон Константина Преславского, записывались в составе употребляемых в то время богослужебных книг[32] раздельно, а не комбинированно – песнь за песнью. Подобное расположение канонов характерно для древних греческих и славянских рукописных гимнографических сборников. В большинстве миней, в которых имеются сохранившиеся списки двух канонов, использовано комбинированное расположение – песнь за песнью. Таковыми являются списки в Ск, Хл164, Хл166 и БАН23. Раздельно Рождественские каноны Козмы Маюмского и Константина Преславского написаны в Тип130.

В группе указанных южнославянских рукописей (Ск, Хл164, Хл166 и БАН23) отражена и другая особенность, отмеченная выше – наличие добавленных тропарей к составу песен двух канонов.

---

[32] О виде, составе и названиях гимнографических сборников, употребляемых во время богослужения в конце IX - начале X в., нет достаточного количества данных, поэтому я не пользуюсь конкретными названиями при их обозначении.

Дальнейшая судьба Рождественского канона Константина Преславского, как и многих других древнеболгарских гимнографических произведений с общецерковным содержанием и предназначением, определяется начавшимися, по всей вероятности, еще в X веке книжно-богослужебными реформами. Их основной целью было согласование состава славянских богослужебных книг с соответствующими греческими источниками. В результате этого древнеболгарский канон Константина Преславского выходит из употребления в официальной богослужебной практике и ограничивает сферу своего распространения. Постепенно его текст вытесняется текстом канона Иоанна Дамаскина, который во время начавшихся реформ был переведен целиком.

Вместе с осуществленным новым полным переводом канона Иоанна Дамаскина была осуществлена и редакция распространенного до того момента перевода Рождественского канона Козьмы Маюмского. Тексты обоих византийских канонов представлены в одинаковом переводе в разных по происхождению староизводных славянских рукописных минеях (древнерусских, среднеболгарских и сербских) XII-XV вв. Рукописи отличаются только характерными для соответствующих языковых редакций (древнерусской, среднеболгарской и сербской) орфографическими и грамматическими особенностями.

В связи с данной констатацией возникает вопрос: когда и где впервые был осуществлен полный перевод Рождественского канона Иоанна Дамаскина, в результате которого древнеболгарский Канон на Рождество Христово был вытеснен из дальнейшего употребления в официальной богослужебной практике? На этот вопрос трудно дать более конкретный ответ, но одинаковые особенности перевода и состава, нашедшие отражение в сохранившихся древнерусских и южнославянских (среднеболгарских и сербских) староизводных минеях, указывают на общий влиятельный книжный центр реформ. Имеются основания предполагать, что реформы начались в Преславском центре книжности во время болгарского правителя царя Петра. О таком выводе говорят и некоторые особенности в составе и переводе триодей т. наз. „Гимовского" типа[33]. Показателен также тот факт, что „новые" тексты обоих Рождественских канонов (новопереведенный текст канона Иоанна Дамаскина и редактированный перевод Рождественского канона Козьмы Маюмского) включены в рукописи, связанные по своему происхождению со Святой Горой на Афоне. А как известно, преславские традиции книжности сохраняются и в дальнейшем развиваются именно в славянских книжных центрах Афонских монастырей.

---

[33] См. ПОПОВ Г. Триодни произведения..., 108-109. Термин „Гимовский" тип триоди введен М. А. МОМИНОЙ, см. МОМИНА М. А. Вопросы классификации славянской Триоди. – Труды ОДРЛ, 37, 1983, 25-38.

Замена древнеболгарского Рождественского канона Константина Преславского Рождественским каноном Иоанна Дамаскина широко представлена в древнерусской книжности. В почти всех более ранних минеях, включая древнейшие сохранившиеся рукописи XII века, в службе на 25-ое декабря записаны только тексты двух византийских канонов – Козьмы Маюмского и Иоанна Дамаскина. Подобной является констатация и по отношению к канонам на Богоявление.

Параллельно с новыми текстами в русской среде распространялись и рукописи более архаического состава. До нас дошло множество бесспорных фактов, свидетельствующих, что как древнеболгарские гимнографические произведения на Рождество Христово и Богоявление, так и другие древнеболгарские гимнографические тексты распространялись в русской среде. Свидетельство этому можно найти в ряде рукописей. На первом месте среди них нужно выделить Типографскую праздничную минею N 98 XII-XIII веков (= Тип98), где помещены списки древнеболгарских Азбучных стихир на Рождество Христово, Азбучных стихир на Богоявление, цикла стихир для предпраздничных служб на Богоявление Константина Преславского, предпраздничных трипеснцев на Богоявление с предполагаемым автором Климентом Охридским, канона Климента св. Евфимию Великому, анонимного древнеболгарского Канона для Перенесении мощей св. Иоанна Златоуста и других[34]. Каноны на Рождество Христово и Богоявление, однако, в Тип98 записаны в новом переводе, в том числе и с характерной для Синд162 древнерусской нотацией. Этот факт еще раз доказывает многослойной по происхождению характер состава сохранившихся староизводных рукописей и, в частности, состава Тип98.

Важным свидетельством распространения древнеболгарских по происхождению гимнографических текстов в русской среде является также список Рождественского канона Константина Преславского, помещенного в Тип130. Этот список, однако, скомбинирован с более новым гимнографическим составом. Просмотрев состав рукописи во время моей научной командировки в Москве в ноябре 2003 г., я установил, что канон Козьмы Маюмского представлен преимущественно в редактированном варианте перевода. На основании этой особенности можно было бы сделать вывод, что список древнеболгарского канона на Рождество Христово в Тип130 был добавлен к редактированному минейному составу с целью заполнить отсутствие канона Иоанна Дамаскина. Вероятно, составитель этой рукописи или ее протографа взял из более архаического

[34] См. Попов Г. ХВАЛНА ПѦНИѦ КОНСТАНТИНОВА (Богоявленски предпразнични стихири на Константин Преславски в руски миней от XII-XIII в.) – Старобългарска литература, 31, 1999, 3-23. Как было уже отмечено, в настоящее время подготавливается совместное издание Тип98 сотрудниками КМНЦ при Болгарской Академии наук и Института русского языка Российской Академии наук.

извода Рождественский канон Константина Преславского и приспособил его текст к структуре канона Иоанна Дамаскина. Этим можно было бы объяснить сокращение тропарей и их сведение к количественному составу греческого канона.

О распространении архаических по составу рукописей в русской среде свидетельствует и Рождественский канон Козьмы Маюмского, который, как было отмечено, в Тип131 помещен в службе на 25-ое декабря в своем первоначальном, не редактированном переводе. Тот же перевод содержится и в южнославянских рукописях, где Рождественский канон Козьмы Маюмского записан вместе с древнеболгарским Каноном Константина Преславского. Наличие только канона Козьмы Маюмского в Тип131 могло бы рассматриваться как отражение опыта частичного согласования состава с греческим рукописным источником. Как было отмечено выше, эта особеность наблюдается и в других рукописях. Можно было бы предположить, что неизвестный славянский справщик сократил Рождественский канон Константина Преславского, так, как его состав не соответствовал греческим источникам. По той же причине, вероятно, произошло и сокращение древнеболгарского канона в службе на Богоявление (6-ое января)[35].

Архаичная рукописная традиция продолжает свое распространение сравнительно дольше в южнославянской среде. Как показывает ряд других примеров, предпринятые книжно-богослужебные реформы не могли охватить все южнославянские церковные центры и в некоторых местах, обычно в более отдаленных и более маленьких церквях и монастырях, продолжали использоваться более древние рукописные книги, из которых брали уже вышедшие из употребления гимнографические тексты.

Распространение древней минейной традиции подвергается более ощутимому ограничению после появления новых святогорских изводов в первой половине XIV века. Но и после этого распространение старых изводов не приостанавливается полностью. До нас дошли рукописи конца XIV - начала XV веков, где можно установить ряд архаичных элементов их состава. Такой является, например, праздничная минея БАН23, относящаяся к XV веку. В ней помещено множество древнеболгарских гимнографических произведений, среди которых также оба древнеболгарских канона на Рождество Христово и Богоявление[36]. Можно предположить, что будущие исследования приведут к обнаружению и других подобных рукописей.

---

[35] См. ПОПОВ Г. БОГОѢВЛЄННЄ ТН ПОѢШТЄ..., 35-36.

[36] Списки этих канонов, как и всех остальных древноболгарских гимнографических текстов на Рождество Христово и Богоявление, находящиеся в БАН23, включены в подготовленное к печати монографическое исследование и издание „Древнеболгарская церковная поезия на Рождество Христово и Богоявление".

Resumé

Der Vortrag stellt die wichtigsten Ergebnisse der vergleichenden Beobachtungen an Texten der Festtagskanones zur Geburt Christi in slavischen Menäen-Handschriften alter Redaktion vor. In ihrer Verbreitung gibt es zwei aufeinanderfolgende Etappen: in der Akoluthie für den 25. Dezember gibt es zwei Festtagskanones zu Christi Geburt: der Kanon von Kosmas von Majuma und der altbulgarische Kanon Konstantins von Preslav. Der Kanon Konstantins ersetzt den bekannten jambischen Kanon zu Christi Geburt von Johannes von Damaskus und erfüllt dessen liturgische Funktion. In seinem Kanon hält Konstantin an Inhalt und isosyllabischer Struktur des griechischen Vorbildes fest, was höchstwahrscheinlich auch die Übertragung der traditionellen byzantinischen Musik des Kanons in die bulgarische Tradition bedeutet.

Nach den wahrscheinlich noch im 10. Jahrhundert begonnenen Literatur- und Gottesdienstreformen, deren Ziel die Übereinstimmung des Bestandes der slavischen hymnographischen Sammlungen mit den entsprechenden griechischen Quellen war, kommt der altbulgarische Kanon Konstantins in der offiziellen Gottesdienstpraxis allmählich außer Gebrauch, und sein Text wird durch den des Kanons von Johannes von Damaskus verdrängt. Gleichzeitig mit der vollständigen Übersetzung des Kanons von Johannes von Damaskus, die aufgrund der Reformen durchgeführt wurde, wurde auch die ursprüngliche Übersetzung des Weihnachtskanons von Kosmas von Majuma redigiert. Die Texte der beiden byzantinischen Kanones sind in identischer Übersetzung in altrussischen und südslavischen (mittelbulgarischen und serbischen) handschriftlichen Menäen enthalten. Diese Feststellung führt zur Suche eines gemeinsamen einflußreichen slavischen Zentrums des Schrifttums, in dem die Reformen ihren Ursprung haben. Es gibt Gründe anzunehmen, daß der Anfang der Reformen in Preslav in der Zeit des bulgarischen Herrschers Peter I. liegt. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde dort diejenige ganzheitliche Übersetzung des Weihnachtskanons von Johannes von Damaskus vorgenommen, die wir in älteren, bis in unsere Tage überlieferten altrussischen und südslavischen Menäen vorfinden.

Два канона Рождеству Христову в украинско-белорусских нотнолинейных Ирмологионах

Юрий Ясиновский
Львов

В греческих и славянских Минеях на Утрени Рождества Христова полагается два канона. Автором первого из них считается Косма Маюмский, а второго Иоанн Дамаскин (Мних)[1]. В нотированных Ирмологах, греческих и славянских, как полагают, записаны только ирмосы этих канонов, а тропари находятся в Минеях и без певческих знаков, за исключением, вероятно, декабрьской Минеи XII века софийского комплекта из Новгорода (Син. 162). Вероятно, этот факт привел к убеждению, что певческие каноны давно перестали исполняться полностью.

Однако исследуемый нами репертуар украинских и белорусских нотнолинейных Ирмологионов[2] свидетельствует, что это далеко не так и в старших рукописях конца XVI и XVII веков встречаются полностью нотированные каноны[3], в том числе и оба на Рождество Христово[4]. Недавно совместно с проф. Кристианом Ганником нами изданы два Рождественских канона (ирмосы и тропари) по украинско-белорусскому списку нотнолинейного Ирмологиона первой четверти XVII в.[5]

Принято считать, что для ирмосов характерным является так называемый ирмологический стиль, где напев прямо зависит от словесного текста.

---

1 Филарет, архиеп. Черниговский. *Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви*. Изд. 2-е, дополн. Чернигов, Тип. Ильинского монастыря, 1864, с. 205-237.

2 См., например, созданную нами компьютерную базу данных *Heirmos*: Basing on the Linear-Notated Musical Heirmologia from the Sixteenth through Eighteenth Centuries. By Vitalii Bondarenko, Christian Hannick, Yurii Yasinovski. Third Revised Edition. Lviv 2004, 46 p.; интернет-версия: http://www.il.ichistory.org

3 Ю. Ясиновский. О репертуаре ирмосов и канонов в украинской певческой практике // *Гимнология*. Ученые записки Научного центра русской церковной музыки имени протоиерея Димитрия Разумовского 3: Церковное пение в историко-литургическом контексте: Восток — Русь — Запад. Москва 2003, с. 186-197.

4 См., например, Супрасльский ирмолой 1598-1601 гг. (Национальная библиотека Украины им. В. Вернадского, I, 5391, лл. 555 об.-564), западноукраинский 70-80-х гг. XVII в. (Львовская научная библиотека им. В. Стефаника, НД 374, лл. 344 об. — 357) и др.

5 *Два канони на Різдво Христове / Zwei Kanones auf die Geburt Christi.* Редактори Кр. Ганнік і Ю. Ясіновський / Інститут літургіки Українського Католицького Університету / Lehrstuhl für Slavische Philologie Julius-Maximilian Universität Würzburg: Антологія української церковної монодії, вип. 3. Львів: Видавництво УКУ, 2005.

> «Если стихирарь как мелизматическое пение на Руси очень скоро обрел собственные самобытные черты, — пишет проф. Кристиан Ганник, — то ирмолог отличается большей зависимостью от своего византийского оригинала, как в построении этого литургического сборника, так и в нотации»[6].

За отсутствием у южных славян в древнейшее время нотированных рукописей некоторые исследователи предполагали, что тексты ирмолога впервые были переведены на славянский язык на Руси. Однако, как далее пишет проф. Ганник,

> «не должно быть сомнения в том, что ирмолог самого раннего периода славянской письменности был переведен впервые не на Руси, но уже в южнославянских землях. С точки зрения истории литургики этот перевод был необходим, как только начали петь основную часть Вечерни и Утрени на славянском языке»[7].

Ссылаясь на данные Оливера Странка, которому удалось расшифровать ирмос 9 песни 6 гласа "Честнейшую херувим" из греческого Ирмолога Хиландарского монастыря, и сравнивая греческую мелодию со славянской, Кр. Ганник пришел к выводу об очень незначительных мелодических отличиях, главным образом из-за разного количества слогов[8]. Таким образом, утвердилось мнение, что переведенные у южных славян ирмосы мелодически и метрически почти не изменились по сравнению с греческими оригиналами.

Неизменность напевов ирмосов и их большая зависимость от словесных структур обусловили устойчивость первых переводов вплоть до реформы патриарха Никона, за исключением фонетических изменений, что проявилось в образовании хомонии[9]. К схожим выводам пришли Милош Велимирович, A.D. McCredie, Нина Ульфф-Мюллер и др. Проф. Кр. Ганник, исследуя языковые особенности текстов канонов на Въезхание в Иерусалим и Рождество Христово по украинским Ирмологионам конца XVI – первой половины XVII вв., пришел к выводу, что в лингвистическом отношении эти поздние списки в основном сохранили церковнославянский перевод древнерусского периода, что позволяет говорить об определенной стабильности и музыкального текста[10].

---

[6] Х. Ханник. Развитие знаменной нотации в русском Ирмологии до XVII века // *Музыкальная культура Средневековья,* вып. I: Проблемы древнерусской и армянской музыкальной письменности и культуры. Москва 1990, с. 141.

[7] Там же, с. 142-143.

[8] Там же, с. 143.

[9] Chr. Hannick. Die Chomonie innerhalb der Entwicklung der reduzierten Vokale im Russischen // *Bereiche der Slavistik*. Festschrift J. Hamm. Wien 1975, S. 105-112.

[10] См. его предисловия в: *Канон на В'їхання Господнє в Єрусалим / Der Kanon zum Einzug Christi in Jerusalem* Редактори Кр. Ганнік і Ю. Ясіновський / Інститут літургіки Українського Католицького Університету / Lehrstuhl für Slavische Philologie Julius-Maximilian Universität Würzburg: Антологія української церковної монодії, вип. 2. Львів: Видавництво УКУ 2003, с. 5-8; *Два канони на Різдво Христове* с. 4-10.

Кристиан ТРОЛЬСГАРД на основании нового изданного Типикона Евергетского монастыря предложил исполнительскую реконструкцию канона Утрени: библейские песни исполнялись речитативным псалмодическим стилем, а ирмосы и каноны вставлялись между стихами — как стихиры между стишками псалмов[11]. Ирина ЛОЗОВАЯ установила раннюю периодизацию развития канона на Руси[12], а Нина ГЕРАСИМОВА-ПЕРСИДСКАЯ обратила внимание на многоголосные обработки канонов в партесных жанрах[13].

В изучении музыкального текста Рождественских канонов нельзя не учитывать, что певческий материал и его структурная организация опираются как на словесные, так и музыкальные принципы. Поэтому наиболее плодотворные результаты возможны только при совместных усилиях филологов и музыковедов. Но и при филологических исследованиях не следует забывать, что эти тексты исполнялись певчески.

Следует также отметить, что музыкальный текст канонов является в известном смысле подвижным, что вообще характерно для гимнографических песнопений, и реализация музыкальных идей в этих условиях не может быть однозначной и абсолютной. Как и в средневековой литературе, музыкальный текст существует во множестве списков, различных редакциях и переводах, орфографических вариантах, что более или менее изменяет его как в деталях музыкального развития, так и в общих контурах структурной организации. Поэтому музыкальные идеи Рождественских канонов могут быть поняты только с привлечением многих списков, различных по хронологии и территории происхождения.

Попевочная структура несомненно является основой строения музыкального текста, но организация его целостной структуры лежит в более высоких формах музыкального мышления. И именно нотнолинейная запись позволяет увидеть, вернее услышать, эти высшие уровни организации музыкального текста — метро-ритмическую (временную), структурные типы развития, "тональную" (звуковысотную) организацию на уровне целостного восприятия музыкального текста. Вполне вероятно, что таким средством целостной организации песнопений в Византии являлась система ихосов, но на Руси она, вероятно, не сохранилась в том высшем качестве и, по-видимому, утратила свое организующее собственно музыкальное значение. В дальнейшем не буду касаться этого сложного и весьма спорного вопроса.

Нотнолинейная запись позволяет четко и ясно видеть как удивительно логически и последовательно целостность музыкальных структур вы-

---

[11] Chr. TROELSGARD. Kanon Perfomance in the Eleventh Century, Evidence from the Evergetis Typicon Reconsidered // *Гимнология*, вып. 4. Москва 2003, с. 45-51.

[12] И. ЛОЗОВАЯ. О системе пения седмичных канонов Октоиха в ранней литургической традиции // *Гимнология*, вып. 4. Москва 2003, с. 52-68.

[13] Н. ГЕРАСИМОВА-ПЕРСИДСКАЯ. Жанр канона в богослужебном пении XVII-XVIII вв. // *Гимнология*, вып. 4. Москва 2003, с. 237-251.

страивается из более мелких образований — мотивов, фраз и предложений, — как попевки, этот первичный музыкальный материал, структурируются в более высокие формы организации, вплоть до композиции целого. Нередко мелодический рисунок наполнен орнаментированными украшениями, выписаными более или менее тщательно.

Попытаюсь ответить на основополагающие вопросы музыкального строения двух Рождественских канонов украинско-белорусской редакции:

— каковы здесь наиболее общие формы построения и развития,

— каким образом осуществляется связь ирмоса с тропарями,

— как связаны между собой текст и напев.

При этом важно учитывать сложные вопросы музыкальной текстологии, ибо правильное прочтение текста создает высокий уровень доверия к научным выводам. Неясные и двусмысленные места, безусловные ошибки писца довольно легко устраняются при сравнении различных списков. Следует также учитывать своеобразие музыкальной орфографии, что улучшает понимание музыкального текста нотнолинейной записи.

Как видно на примерах, ирмосы и тропари излагаются в различных регистрах, но в одной и той же "тональности": ирмосы обычно записаны октавой ниже. То есть можно полагать, что ирмосы исполняются низкими голосами, а тропари более высокими.

Заметной также является разница в общем рисунке музыкального развития: ирмосы мелодически более изящны, повторения фраз и мотивов обогащаются тонкой нюансировкой, вносящей разнообразие и динамику в развитие певческого материала; тогда как тропари более однообразны в повторяемых элементах (пример 1).

Довольно часто, особенно в заключительных построениях, встречаются синкопы, а в развивающихся разделах — секвенции (см. примеры).

Любопытно сравнить начальные строки ирмоса 1 песни 1 канона по нескольким спискам, которые представлены в нашей базе данных *Ирмос* (нотный пример 2). Для старших списков характерны крупные длительности, в более поздних нотная запись убыстряется вдвое. При этом заметно, что в более древних списках мелодический контур схематичнее по сравнению с позднейшими, в которых наблюдается дробление крупных длительностей, появляются дополнительные интонационные звенья. Но общая структура метрического пульса остаётся неизменной:

Хри - стос раж - да - ет - ся, сла -ви - те 9 (6 + 3)

∪ — ∪ — ∪ — ∪ — ∪

Заключительное "славите" отчётливо демонстрирует ямбическую структуру, которая характерна и для начального построения, хотя и не столь ярко.

Ирмос каждой песни имеет свою интонационно-попевочную характерность, повторяющуюся в тропарях. Рассмотрим первое музыкальное предложение ирмоса и трех тропарей 1 песни 1 канона (см. пример 1).

Наиболее точно совпадают начальные и конечны фразы; внутри предложения из-за удлинения словесного текста появляется речитация. Общую конструкцию этого предложения в четырех изложениях хорошо удерживают начальные и конечные фразы. Интересно, что точное совпадение конечной кадансирующей фразы имеют крайние предложения — ирмоса и третьего тропаря, где музыкальные фразы точно соответствуют словесным, тогда как в срединных нет такого полного сходства.

Очень ярким и выразительным как в общем построении целой композиции, так и филигранной отточенности деталей представляется ирмос первой песни первого канона (пример 3). Первые три предложения[14] чётко экспонируют главную мысль не только всей песни, но и всего канона. Изначальная фраза "Христос раждается" трижды повторяется, но с использованием различных поэтических средств:

Христос раждается, славите.
Христос со небеси, сращите.
Христос на земле, вознеситеся.

Христос раждается, Христос опускается с небес, Христос на земле, а род человеческий возносится к Богу. Это напоминает старозаветные параллелизмы, коими наполнены псалмы, в особенности 118[15].

Эта высочайшая поэтика слова, во многом сохранившая в славянских переводах греческий оригинал, безусловно определила не менее совершенное музыкальное воплощение. Трудно судить по довольно приблизительной невматической записи греческого оригинала о музыкальном качестве этого ирмоса, в частности, в нотнолинейном переложении[16]; то же самое можно сказать и о славяно-русских переложениях или адаптациях. А вот изложение музыкального текста в украинско-белорусских нотнолинейных Ирмологионах предоставляет возможность рассмотреть логику и смысл музыкальной поэтики этого ирмоса. Изложения музыкального материала, в целом и мельчайших деталях, позволяет выдвинуть тезис о достаточно прочном усвоении нового способа музыкальной записи и утверждать, что эти переводы, сделанные самими певцами-практиками, адекватно отражали как сущность музыкальной формы, так и исполнительские тонкости музыкальных текстов.

---

[14] Во избежание терминологических недоразумений по отношению к музыкальной форме, выработанной на материале монодических песнопений современной российской историографией, используем традиционные понятия классического музыкознания, в частности, в области музыкальной формы. Осознаю, что здесь неизбежна определенная натяжка, но и использовать терминологию, выработанную на материале невматического письма с центральной идеей попевки, также будет некорректно.

[15] См.: П. Крип'якевич. Артистична форма 118 псалма // *Калофонія*. Науковий збірник з історії церковної монодії та гимнографії. Ред. Крістіан Ґаннік, Юрій Ясіновський, Андрій Ясіновський, ч. 1. Львів 2002, с. 283-296.

[16] A. AYOUTANTI and K. HØEG, eds.: *The Hymns of the Heirmologium* I, MMB, Transcripta, VI (1952).

Первое предложение состоит из трех звеньев-попевок или фраз, которые создают логически целенаправленную структуру i : m : t. Перед нами построение, которое в пределах музыкального целого на уровне предложения (строки) очень чётко демонстрирует три типа классических структур формообразования: экспонирование, развитие и заключение. Правда, само развитие здесь проявляется скорее в структурном аспекте, нежели в понимании развития-разработки, ибо вторая фраза несет в себе не только элемент развития, но и кадансирования по принципу вопрос — ответ (звенья i и m). А последнее третье звено является в структурном отношении собственно заключением-кадансом.

В то же время в построении звеньев-попевок заметно попарное сопряжение по типу "вопрос — ответ".

В последние годы успешно разрабатывает теорию метрики песнопений украинской церковной монодии по нотнолинейным рукописям проф. Александра Серегеевна Цалай-Якименко. Ее концепция исходит из понимания того, что в гимнографических песнопениях именно музыка определяет часомерную организацию, т.е. метрику, а силлабика определяет общую организацию текста[17]. Это позволило автору по-новому взглянуть на понимание сущности украинского силлабического стиха как музыкально-поэтического явления[18]. То есть, каждый стих измеряется равным количеством слогов, но его внутреннее строение определяется собственно музыкальными способами организации — дробление, суммирование и др., включая их различные нарушения. Предложенный метод прочтения украинских гимнографических песнопений лёг в основу опубликованной ею Антологии[19].

Эта теория позволяет вплотную подойти к понимаю церковной монодии как явления собственно музыкального, сущность которого на материале старолатинской гимнодии так блестяще интерпретирует Марсель Перес. Такой подход, в частности, на материале канонов Рождеству Христову, позволяет очень ясно и чётко увидеть "классические" музыкальные структуры дробления и суммирования фраз, мотивов и даже музыкальных предложений, уравновешенное движение мелодии вверх-вниз и к кульминации, сопоставление контрастных ритмоформул, их объединение и развитие, появление специфических музыкальных повторений в виде секвенций, структурирование заключительных кадансов, наконец появление различных типов реприз. Всё это вносит в общее развитие песнопений

---

[17] О. Цалай-Якименко. Перекладна півча література XVI-XVII століть в Україні та її музично-віршова форма // *Записки НТШ*, т. 226 (Праці Музикознавчої комісії). Львів 1993, с. 11-40; вона ж Київська школа музики XVII століття. Київ-Львів-Полтава 2002.

[18] О. Цалай-Якименко. Музичні принципи ритмоформотворення у силабічному вірші Тараса Шевченка // *Записки НТШ*, т. 247 (Праці Музикознавчої комісії). Львів 2004, с. 20-49.

[19] О. Цалай-Якименко. *Духовні співи давньої України*. Антологія. Київ 2000, 220 с.

логическую направленность и осмысленность собственно музыкального начала.

Греческий мелодический текст 1 канона Рождеству Христову в транскрипции авторитетного издания 1952 года, несмотря на условность и схематичность мелодического контура, всё же позволяет увидеть некоторую общность целостного построения, особенно в ритмической организации (пример 4). Только в ладовом наклонении, особенно начального построения, заметна разница: в украинском варианте преобладает минорное наклонение, в греческом, как и в позднем российском[20] (пример 5) – мажорное.

Определенная логическая последовательность заметна и в "тональных" соотношениях в пределах всего первого канона: песни 1, 3, 4, 6 и 7 заканчиваются на g, 5 и 9 на C, 8 — на a (пример 6).

В украинской редакции канонов заметны также различные типы интонационных украшений (пример 7), которые в прямых переводах из невмированных текстов на нотнолинейные современные дешифровки утрачиваются.

Каноны на Рождество Христово известны также в партесных обработках — например, по списку партесных сочинений из библиотеки Львовского братства 1697 г.: [Николая] Дилецкого и [Феодора] Шаваровского 8-голосные, Чернущина и четыре анонимные[21].

Два канона на Рождество Христово по нотнолинейным спискам конца XVI — начала XVII в. демонстрируют развитую музыкальную систему, которая, будучи тесно связана с текстом, все же выявляет достачно богатую и своеобразную автономию.

---

[20] Ірмологій. Нотное приложение. Москва: издание Московской патриархии, 1982, с. 7.

[21] Реєстр нотних зошитів, що належали Львівському Ставропігіальному братству (1697 р.) // *Українське музикознавство*, вип. 6. Київ 1971, с.145-252.

RESUMÉ

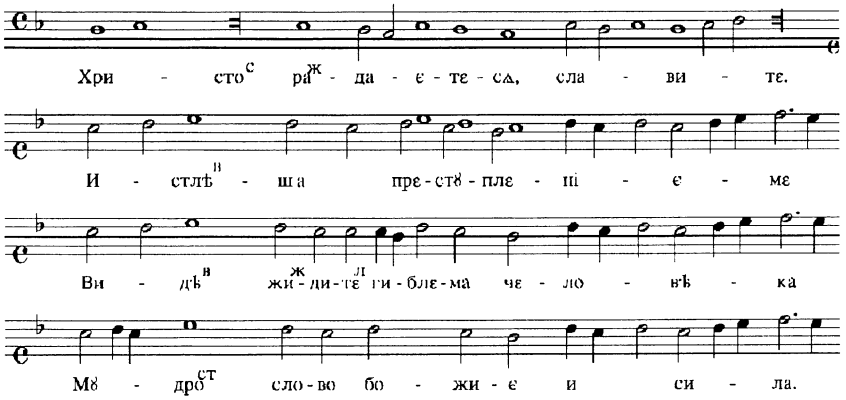
Die ukrainische und weißrussische Kirchenmonodie der Frühmoderne stand lange Zeit außerhalb des Interesses der wissenschaftlichen Forschung. Vor allem deswegen, weil der Grundstock der musikalischen Quellen - die mit Linienennoten versehenen Hirmologien unbekannt waren. Inzwischen erlauben gerade diese Quellen eine wesentlich tiefergehende Erforschung des eigentlich musikalischen Materials der byzantinischen und slavischen Hymnographie. Diese Handschriften sind mit der Fünf-Linien-Notation, der sogenannten Kiever quadratischen Notation versehen, die es erlaubt, den musikalischen Text mühelos in all seinen Komponenten zu lesen. Das erlaubt es, sich höhere Aufgaben bei der Entschlüsselung des musikalischen Phänomens der hymnographischen Gesänge zu stellen und sie zu lösen - zur Logik der eigentlichen musikalischen Entwicklung, zum kompositionellen Aufbau als ganzem, wie auch zu seinen Einzelgebieten, zur Organisation von Tempus und Tonhöhe des musikalischen Materials u. a.

Im vorliegenden Beitrag werden diese Fragen auf der Grundlage des Materials zweier Kanones zu Christi Geburt nach ukrainischen notierten Hirmologien vom Ende des 16. bis Anfang des 17. Jh.s behandelt, die ein entwickeltes musikalisches System erkennen lassen.

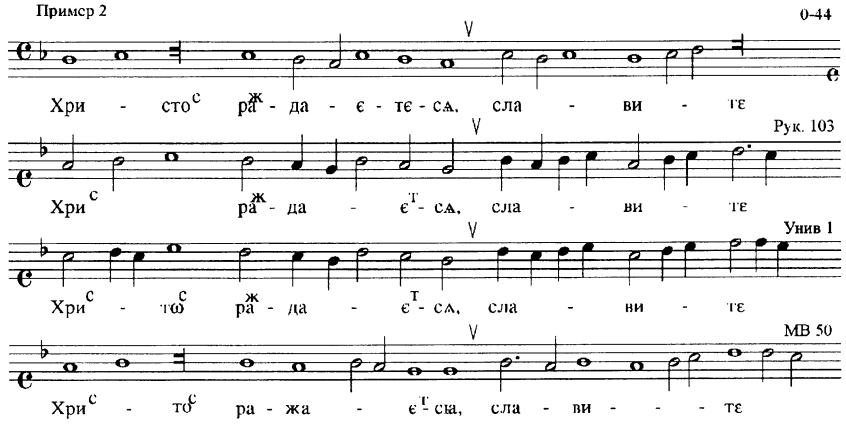
Канон 1, ирмосы и тропари

Львов, Национальный музей. 0 44

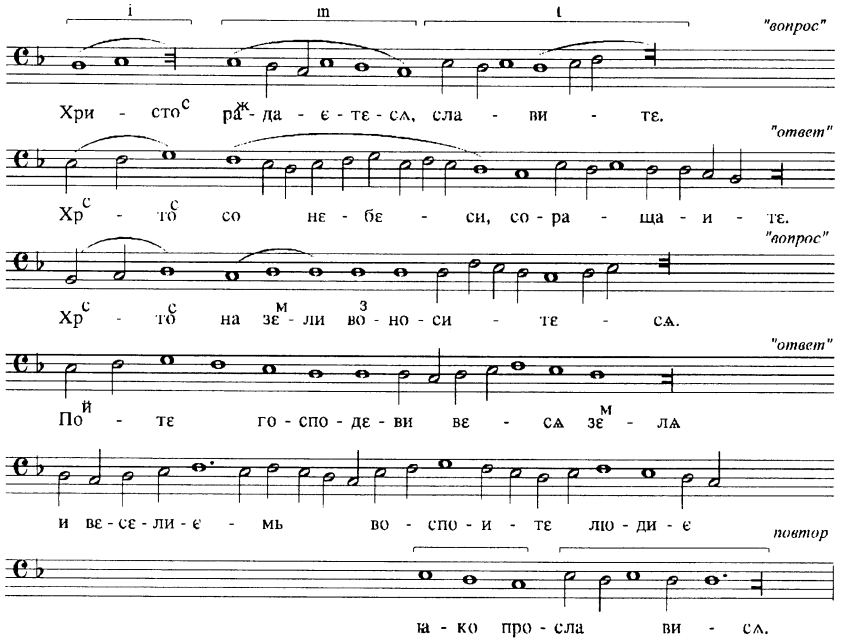
Пример 1



Пример 2



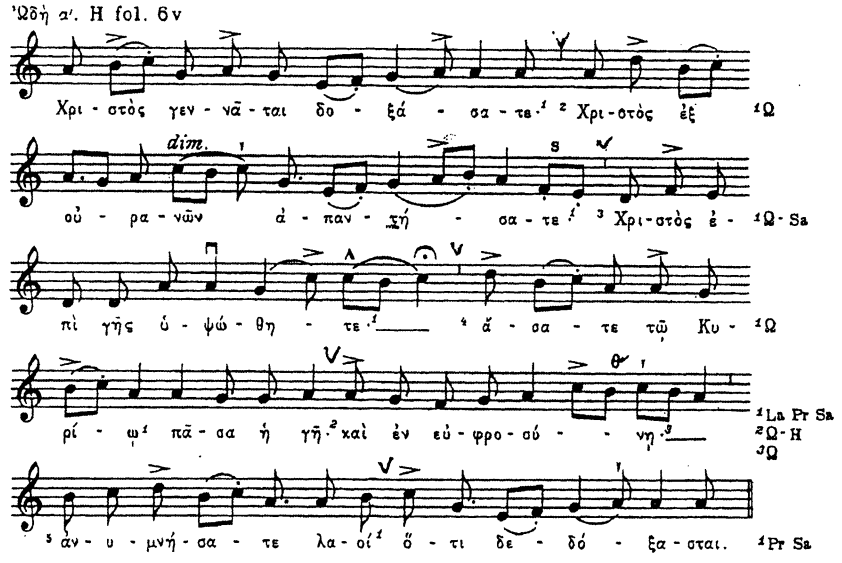
Пример 3 (0 44)



Canon 8

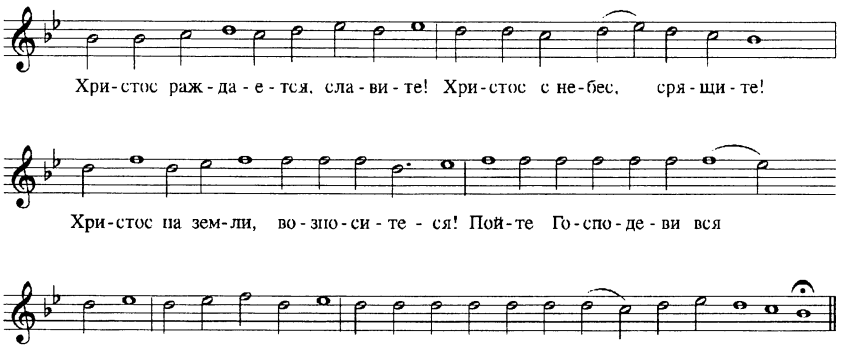
For Christmas

Ὠδὴ α'. H fol. 6v

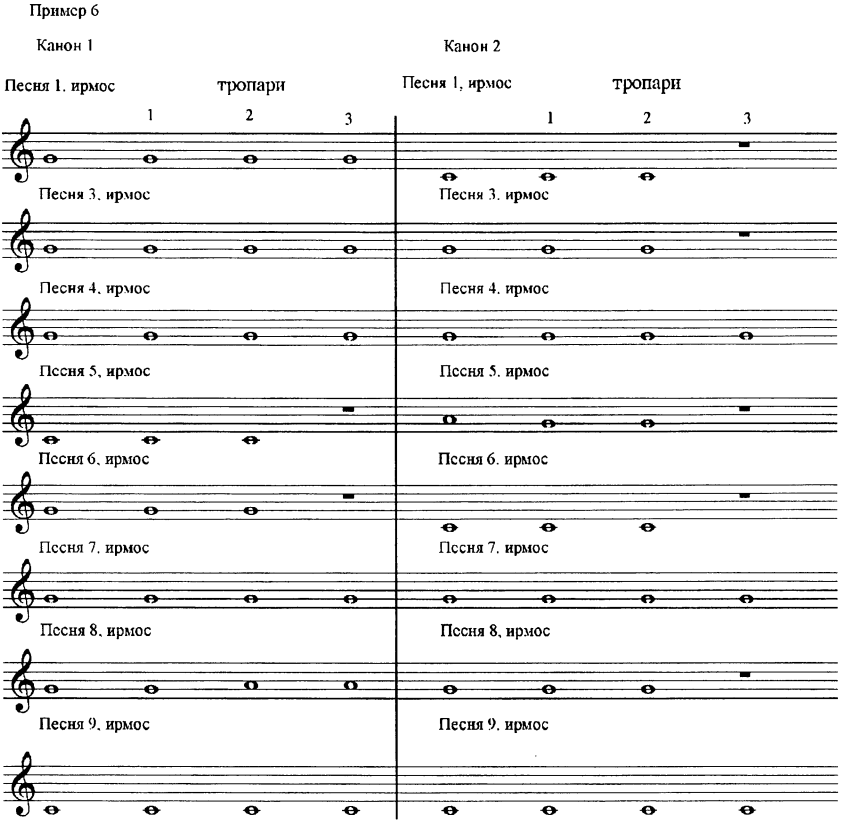


I канон

Пример 5

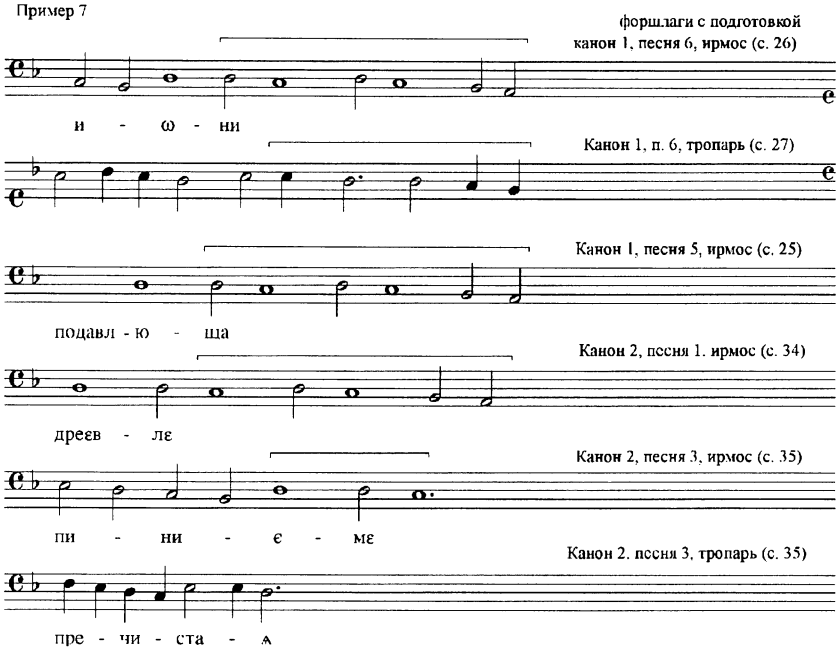


Пример 6



Мелизматические украшения

Пример 7



О ГРЕЧЕСКОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ ДРЕВНЕЙШЕЙ СЛУЖБЫ КИРИЛЛУ ФИЛОСОФУ

Сергей Ю. Темчин
Вильнюс

Древнейшая служба Кириллу Философу на 14 февраля (существуют еще две службы этому святому более позднего происхождения)[1], написанная в соответствии со Студийским уставом и известная не менее чем в 27 списках XII–XIX вв., являетя одним из наиболее ранних произведений славянской гимнографии[2]. Считается, что древнейшие части этой композиции восходят к паннонской эпохе (и датируются временем, непосредственно следовавшим за смертью Кирилла в 869 г.), хотя ее окончательное формирование могло произойти в Болгарии конца IX–начала X в.

---

[1] Вторая служба, написанная в соответствии со Студийским уставом, известна по двум спискам XIV–XV вв., из которых опубликован лишь один, см.: АНГЕЛОВ Б.С., „Старобългарски текстове: III. Служба на Кирил Философ", *Известия на Архивния институт при Българската АН*, кн. 1, София, 1957, с. 283–289. Единственный список третьей (сербской) службы, написанной на основании *Солунской легенды* в соответствии с Иерусалимским уставом, вероятно, в XVI в., издан, см.: ИВАНОВА К., „Неизвестна служба за св. Кирил в състава на празничен миней от XVII в.", *Palaeobulgarica*, 1992, № 2, p. 16–32; № 3, p. 37–40.

[2] О службе см.: ПОПОВ Г., „Служби за Кирил и Методий, старобългарски", in ГРАШЕВА Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 3, София, 2003, с. 652–666. См. также новейшую литературу, не указанную в предыдущей публикации: МИРЧЕВА Б., „Някои текстологични проблеми на службата за Константин Философ-Кирил в преписи от XV век", in ХРИСТОВА Б. (ред.), *Българският петнадесети век*: Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. Научна сесия, организирана от Народната библиотека 'Св. св. Кирил и Методий' и Българската археографска комисия (София, 19–21.X.1992), София, 1993, с. 265–278; KUCZYŃSKA M., „Polska kopia oficjum ku czci św. Cyryla Filozofa", *Slavica Stetinensia*, nr. 3 (1993), Szczecin, 1994 (Zeszyty naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, nr. 119), s. 65–82; РАЙКОВ Б., ХРИСТОВА Б., „Текстологични наблюдения върху ранната служба на Константин Философ-Кирил", in *Известия на Народната библиотека 'Св. св. Кирил и Методий'*, т. 22 (28) [за 1994 г.], София, 1996, с. 9–17; МИРЧЕВА Б., „За езиковите особености на преписите на Службата за Кирил", in НИКОЛОВА С. (ред.), *Климент Охридски – живот и дело*, София, 2000 (Кирило-Методиевски студии, кн. 13), с. 232–245; ВЕРЕЩАГИН Е.М., „**свѣтъ вѣторъıи**", in БОГДАНОВА С. и др. (ред.), *Slavia Orthodoxa. Език и култура*: Сборник в чест на проф. д. ф. н. Румяна Павлова, София, 2003, с. 69–74; KUCZYŃSKA M., *Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*, Szczecin, 2003 (Uniwersytet Szczeciński, Rozprawy i studia, t. (DXXXIII) 459), s. 33–47; КРЫСЬКО В.Б. (ред.), *Ильина книга*: Рукопись РГАДА, Тип. 131, Москва, 2005, с. 556–595.

В науке возобладало мнение, что данная служба является оригинальным славянским произведением, которое предположительно приписывается следующим авторам: а) Мефодию (К. НИХОРИТИС)[3]; б) Клименту Охридскому (наиболее распространенное мнение); в) Науму Охридскому (С. КОЖУХАРОВ)[4]; г) Савве Охридскому (Д. КОСТИЧ, Б. МИРЧЕВА), д) Савве и Клименту Охридским (Т. КРЫСТАНОВ). Атрибуция службы затруднена тем, что в дошедших до нас списках она анонимна, а в ее каноне (4-го гласа) отсутствует очевидный акростих, который при его наличии мог бы содержать имя автора.

Д. КОСТИЧ осторожно предположил, что славянский акростих САВА ПѢЛ[Ъ], возможно, читается в тропарях 8-й и 9-й песней канона, указывая на авторство Саввы Охридского, но подчеркнул, что данное сочетание букв может быть и случайным[5]. Предполагаемый акростих вызывает закономерные возражения, связанные с: а) непоследовательностью прочтения содержащейся в акростихе буквы ѣ – то как а, то как ѣ; б) необычностью для византийского и славянского акростиха глагольных форм прошедшего времени[6]; в) непоследовательностью учета тропарей: богородичный 8-й песни опускается, а богородичный 9-й песни – учитывается[7].

Последнее возражение попытался отвести Т. КРЫСТАНОВ, предположив, что акростих читается лишь в рядовых тропарях 8-й и 9-й песней – САВА ПѢ, и усмотрев в богородичных тех же песен краткое акростишное клеймо Климента Охридского – КЛ (встречающееся в некоторых службах этого автора)[8]. Отсюда был сделан вывод о совместном творчестве двух древнеболгарских гимнографов[9]. При такой интерпретации остаются в силе первые два из трех приведенных выше возражений.

Б. МИРЧЕВА, посвятившая рассматриваемой службе монографическое исследование[10], предложила недавно оригинальную реконструк-

---

[3] НИХОРИТИС К., *Атонската книжовна традиция в разпространението на кирило-методиевските извори*, София, 1990 (Кирило-Методиевски студии, кн. 7), с. 101–103.

[4] Предположение, высказанное в 1983 г. на Первой международной конференции по славянской гимнографии в Кракове, но не получившее дальнейшего развития.

[5] KOSTIĆ D., „Бугарски епископ Константин – писац службе св. Методију", in *Byzantino-slavica*, vol. 7, Prague, 1937–1938, p. 199–201.

[6] О первых двух возражениях см.: ПОПОВ Г., указ. соч., с. 655.

[7] См.: НИХОРИТИС К., указ. соч., с. 48.

[8] СТАНЧЕВ К., ПОПОВ Г., *Климент Охридски*: Живот и творчество, София, 1988, с. 142–143.

[9] КРЪСТАНОВ Т., „Неизвестен препис от Службата за св. Кирил Философ от XVI в. в празничен миней № 113 от сбирката на Църковноисторическия и архивен институт в София", in НИКОЛОВА С. (ред.), *Климент Охридски – живот и дело*, София, 2000 (Кирило-Методиевски студии, кн. 13), с. 200–204; он же, „Сава Седмочисленик – старобългарски книжовник и светец от IX–X век", in ТОТЕВ Т. (ред.), *Преславска книжовна школа*, т. 6, София, 2002, с. 186–190.

[10] МИРЧЕВА Б., *Канонът за Кирил и Методий и Службата за Кирил в славянската книжнина*, Велико Търново, 2001.

цию ее славянского акростиха[11], основанную на чтении первых букв тропарей в необычном порядке: сначала учитываются лишь первые тропари всех песен канона, затем – все вторые тропари и т.д., и, наконец, богородичные всех песен. При этом признается также модифицированный Т. КРЫСТАНОВЫМ акростих (САВА ПѢ), полученный при последовательном чтении первых букв рядовых тропарей 8-й и 9-й песен. Получается, что, согласно Б. МИРЧЕВОЙ, рядовые тропари указанных песен участвуют в создании акростиха дважды: сначала при чтении тропарей в зависимости от их положения в песне (все первые, все вторые тропари и т.д.), а затем также при последовательном чтении рядовых тропарей заключительных двух песен. Исследовательница называет это двойным акростихом.

При интерпретации полученного таким образом акростиха Б. МИРЧЕВА прибегает к дополнительным его модификациям – учету чтений единичных рукописей, перестановкам тропарей (в том числе таким, которые не засвидетельствованы источниками), а также к предположению о наличии в нем многочисленных и разнообразных (орфографических, фонетических, лексических) аномалий, часть из которых не имеет аналогий в рукописной традиции. В результате получился акростих **в(ь)са м(ь)сссꙗ пок(ъ)сꙗнꙗ п(ь)с(ь)ц(ь). пр(ъ)въ в(ь)сꙗк(ъ) с(ъ)и. с̈інк(ь)л(ь) сꙗвꙗ пꙗ,** для которого предложены две интерпретации: а) „Вся служба порвана песец, каждый первый есть. Синкель [здесь и далее читай: Синкелл – С.Т.] Сава пел“; б) „Вся служба порвана песец, каждый первый из восьмих [читай: восьми – С.Т.]. Синкель Сава пел“. Слово *песец* Б. МИРЧЕВА толкует как ‘песнопение, тропарь’, а в реконструированном тексте видит „указание схемы, согласно которой автор сделал акростих своего произведения“[12]. Получается, что читатель должен как-то прочитать акростих, составленный совершенно необычным образом, чтобы post factum узнать схему его составления, которой он уже интуитивно воспользовался для дешифровки.

Предложенная Б. МИРЧЕВОЙ реконструкция акростиха и его интерпретация вызывают множество возражений, главные из них таковы: а) ни в греческой, ни в славянской традиции не известны акростихи, которые предполагали бы чтение тропарей в зависимости от их положения в песне (все первые, все вторые тропари и т.д.); б) реконструированный акростих беспрецедентен как по форме, так и по содержанию; в) в двойных акростихах одна и та же буква никогда не участвует в создании

---

[11] МИРЧЕВА Б., „КАЖДЫЙ ПЕРВЫЙ...“ (синкель Савва – автор Службы Кириллу Философу), in ŽIGO P., MATEJKO L' (eds.), *BraSlav 2*: Zborník z medzinárodnej slavistickej konferencie, konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 13. a 14. novembra 2003, Bratislava, 2004, s. 64–72.

[12] Там же, с. 67.

сразу двух разных текстов[13]. При этом остаются в силе также возражения, предъявляемые к выполненной Т. Крыстановым модификации предположенного Д. Костичем акростиха.

В результате приходится констатировать, что тезис о наличии в Службе славянского акростиха является всего лишь недоказанным предположением. В то же время связь данного произведения с византийской традицией становится все более явной в результате обнаружения вероятных источников художественных заимствований - служба Григорию Богослову (25 января)[14] и служба Павлу Исповеднику (6 ноября)[15] - и особенно греческих оригиналов двух богородичных (1-й и 9-й песни) данной службы[16]. Присутствие трех богородичных из канона Кириллу Философу в более поздней оригинальной славянской композиции - общем каноне апостолу Климента Охридского[17] - объясняется влиянием первого источника на последующий и никак не проясняет происхождения службы славянскому первоучителю[18].

В науке осталось изолированным мнение А.Д. Воронова о том, что древнейшая служба Кириллу Философу была первоначально написана по-гречески и лишь впоследствии переведена на славянский. В своем суждении исследователь опирался на синтаксические и стилистические признаки[19].

Греческое происхождение некоторых служб, сохранившихся лишь в славянской традиции, может быть доказано, если при обратном переводе (со славянского на греческий) начал тропарей канонов обнаруживается греческий акростих либо по крайней мере часть такового. Этот

---

[13] См. общий обзор акростишных схем: Турилов А.А. и др., „Акростих", in Алексей II, патр. (ред.), *Православная энциклопедия*, т. 1, Москва, 2000, с. 403-407 (с богатой литературой).

[14] Горский А.В., „О древних канонах святым Кириллу и Мефодию", in Погодин М.П. (ред.), *Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России*, Москва, 1865, с. 273.

[15] Крысько В.Б., „О греческих источниках и реконструкции первоначалного текста древнейшей службы Кириллу Философу", in *Palaeobulgarica*, 2005, Nr. 4, p. 30-63.

[16] Греческие оригиналы этих двух песнопений содержатся в Октоихе и в некоторых минейных службах, см.: Christians D., „Theotokia in Kanones altbulgarischer Provenienz", *Palaeobulgarica*, 2004, № 1, p. 89-90.

[17] Мирчева Б., „За една възможна атрибуция на две ранни кирило-методиевски произведения", in Бъчваров М. и др. (ред.), *Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски*, София, 1993, с. 128-129.

[18] Ср.: „...честите съвпадения на ККМ и КККФ [имеются в виду общий Канон Кириллу и Мефодию и Канон Константину-Кириллу Философу - С.Т.] с други творби на оригиналната химнография по отношение както на ирмосите, така и на свързаните с тях богородични песнопения, говорят за усвоени и предпочитани ритмо-мелодически модели от страна на старобългарските книжовници", см.: Йовчева М., „Нов поглед върху текстовата история на старобългарските химнографски творби в чест на славянските първоучители Кирил и Методий", *Palaeobulgarica*, 2004, № 4, p. 107.

[19] Воронов А.Д., *Кирилл и Мефодий*: Главнейшие источники для истории свв. Кирилла и Мефодия, Киев, 1877, с. 157-160.

метод с успехом применялся для установления греческого происхождения следующих служб славянским святым: а) свв. Роману и Давиду (Борису и Глебу)[20]; б) трем виленским мученикам Иоанну, Антонию и Евстафию[21]; в) Иоанну Рыльскому (цикл служб)[22]; в) Петке Тырновской (с каноном 1-го гласа)[23].

Непосредственным стимулом к обратному переводу на греческий обычно служили имена авторов и тексты акростихов, выписанные по-славянски перед соответствующими канонами, но в самом тексте не читающиеся. Такая ситуация заставляла исследователей проверять версию о греческом происхождении служб путем перевода начальных слов тропарей на язык предполагаемого оригинала и реконструкции исходного греческого акростиха. Эта процедура значительно облегчалась тем, что исследователям было заранее известно содержание акростиха, сохранившееся в славянском переводе.

Однако предпринятое И. ДОБРЕВЫМ исследование славянского текста целого цикла служб Иоанну Рыльскому показало, что выписываемые по-славянски акростихи не всегда совпадают по содержанию с теми греческими акростихами, которые восстанавливаются при обратном переводе на греческий. Этот результат наглядно показал возможность реконструкции также таких исходных акростихов, содержание которых не известно исследователю заранее. Сложность этой задачи очевидна: в такой ситуации исходные греческие акростихи иногда восстанавливаются не полностью, а фрагментарно, но и этого бывает достаточно для определения переводного характера славянского текста.

Если исследователю заранее неизвестны содержание и даже сам факт наличия исходного греческого акростиха в предполагаемом оригинале славянского канона (ведь греческий оригинал, даже если он существовал, мог быть безакростишным), необходимо ввести дополнительные правила для обратного перевода на греческий, максимально ограничивающие исследовательский произвол. Проблема заключается в том, что особенности гимнографического жанра позволяют при желании „реконструировать" элементы даже такого исходного греческого акростиха, который в действительности никогда не существовал. Кроме того, нужны аналогичные правила для интерпретации получаемого результата. Ниже представлен их обзор.

---

[20] МУРЬЯНОВ М.Ф., „Из наблюдений над структурой служебных миней", in *Проблемы структурной лингвистики 1979*, Москва, 1981, с. 270–271.

[21] ОГИЦКИЙ Д.П., „К истории виленских мучеников", in *Богословские труды*, сб. 25, Москва, 1984, с. 226–246.

[22] ДОБРЕВ И., „Каноните за св. Иван Рилски от Георги Скилица", *Palaeobulgarica*, 2002, № 3, p. 3–12.

[23] ПОПОВ Г., „Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия", in СТАНЧЕВ К., ЙОВЧЕВА М. (ред.), *Древнеславянская литургическая поэзия*: XIII Международный съезд славистов (Любляна, 15–21 август 2003), Тематический блок № 14: Доклады, Roma–Sofia 2003, с. 38.

Ужесточающие правила обратного перевода:

1. Текстологическая традиция славянского инципита, подлежащего обратному переводу на греческий, должна быть стабильной, т.е. в нем не должно быть значимых лексических разночтений, иначе перед исследователем открывается возможность произвольно выбрать (и объявить первоначальным) то из них, которое наиболее „подходит" для реконструируемого греческого акростиха. Так, например, начало 1-го тропаря 5-й песни канона Кириллу Философу *Мыслию своею украшьшуся...* в некоторых списках содержит иные начальные слова (*Мастию...* либо *Мудростию...*)[24], что значительно расширяет возможности обратного перевода[25].

2. Предлагаемые греческие соответствия славянским лексемам должны быть подтверждены славяно-греческими лексическими параллелями, реально зафиксированными в переводных гимнографических текстах. Действительно, славяно-греческие соответствия, на которые исследователь вынужден опираться при обратном переводе, часто бывают неоднозначными: одному славянскому слову соответствует несколько либо даже множество греческих лексем, что опять-таки создает условия для сознательного либо бессознательного подбора „нужного" греческого соответствия. Обращение ко всему объему переводной церковнославянской письменности, в том числе прозаической, даст гораздо большее количество славяно-греческих параллелей по сравнению с гимнографическими произведениями, которыми и следует ограничиться. Сейчас для верификации межъязыковых соответствий можно использовать лишь сравнительно небольшой материал, содержащийся в Греческо-славянском словаре декабрьской служебной минеи[26] и аналогичных указателях при изданиях отдельных гимнографических рукописей[27], но в дальнейшем этот материал, несомненно, возрастет.

---

[24] См.: Мирчева Б., *Канонът за Кирил и Методий...*, с. 137.

[25] Следует специально оговорить, что данное правило стабильности текстологической традиции не следует толковать расширительно, распространяя его на те случаи, когда одно и то же песнопение представлено в одних списках службы и отсутствует в других (либо когда в отдельных рукописях наблюдается инверсия песнопений). Элиминация отдельных гимнов часто использовалась при создании сокращенных вариантов гимнографических композиций и комбинированных канонов, объединяющих песнопения различных авторов (иногда даже посвященные разным святым), поэтому отсутствие отдельного гимна в некоторых списках не должно служить препятствием для проверки возможного переводного характера службы.

[26] Christians D., *Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember (slavisch–griechisch–deutsch) nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts mit einem Glossar (griechisch–slavisch)*, Wiesbaden, 2001 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 107; Patristica Slavica, Bd. 8).

[27] Mur'janov M.F. (ed.), *Das Dubrovskij-Menäum*: Edition der Handschrift F.п.I.36 (RNB), überarbeitet und mit deutschen Übersetzungen versehen von Hans Rothe und Arnd Wöh-

3. Греческие именные конструкции, предлагаемые в качестве соответствий славянским инципитам, должны браться без артикля. В принципе гимнография позволяет употреблять греческие именные конструкции как с артиклем, так и без него, что приводит к вариативности инципитов типа Θρόνῳ παριστάμενος... и Τῷ θρόνῳ παριστάμενος..., засвидетельствованных в оригинальных греческих песнопениях[28]. Дополнительное введение артикля при именных конструкциях дает исследователю возможность „при необходимости" безболезненно получить начальную акростишную букву Т либо, реже, - О, Н, А, тогда как избегание начального артикля делает привязку к конкретному греческому лексическому соответствию (и его начальной букве) гораздо более жесткой.

4. При обратном переводе на греческий должен использоваться прямой порядок слов. Собственно говоря, реальные переводы гимнов убеждают нас в том, что начальное славянское слово может соответствовать не первому, а второму, третьему, четвертому и т.д. слову греческого оригинала. Однако широкое использование этого обстоятельства при обратном переводе на греческий открывает почти безграничные возможности для исследовательской манипуляции, которой можно избежать при помощи сформулированного правила.

Ужесточающие правила интерпретации обратного перевода:

5. Греческий акростих, получаемый в результате обратного перевода на греческий, должен строго следовать греческой орфографии, иначе достоверность обратного перевода значительно снижается.

6. Форма и содержание получаемого греческого акростиха должны верифицироваться типологическими соответствиями в акростихах, реально засвидетельствованных в оригинальной греческой либо славянской гимнографии.

Сформулированные выше правила обратного перевода и интерпретации его результатов отнюдь не означают, что исследователь не имеет права отклониться от них и поступить иначе, однако такие отклонения, снижающие достоверность предлагаемой реконструкции, всегда должны специально отмечаться. Если такие отклонения единичны (т.е. касаются отдельных букв восстанавливаемого акростиха), они, конечно, не могут служить аргументом против всей реконструкции, но совсем другое дело, если их количество значительно или даже преобладает. Таким образом, сформулированные выше положения являются прави-

---

LER, Opladen-Wiesbaden, 1999 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 104; Patristica Slavica, Bd. 5); КРЫСЬКО В.Б. (ред.), *Ильина книга*...

[28] См.: FOLLIERI H., *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, vol. 2, Città del Vaticano, 1961 (Studi e testi, vol. 212), p. 143-144; vol. 4, Città del Vaticano, 1963 (Studi e testi, vol. 212), p. 331.

лами не столько самого исследовательского поведения, сколько оценки его результатов.

Смысл предложенных правил прост: ограничение исследовательского произвола повышает степень объективности выводов. Если исходный греческий акростих действительно существовал, эти правила помогут его раскрыть, но если его не было – те же правила будут препятствовать его искусственному созданию самим исследователем. При установлении переводного характера славянского гимнографического произведения нет смысла стремиться к реконструкции всего акростиха, вполне достаточно надежно восстановить хотя бы его фрагмент. Предложенные правила основаны на априорном убеждении, что лучше не суметь прочитать какой-либо части реального греческого акростиха, чем вычитать акростих, который в действительности никогда не существовал.

Ниже представлены результаты проверки славянского текста канона древнейшей службы Кириллу Философу на предмет его переводного характера. В результате перевода на греческий удается с разной степенью вероятности реконструировать фрагмент греческого акростиха во второй половине канона. Приведем славянские инципиты (с предложенной В.И. Григоровичем и закрепленной Б. Райковым нумерацией песнопений)[29] и их предполагаемые греческие соответствия, которые разделены на три группы: а) наиболее надежные из восстановленных греческих форм расположены ближе всего к славянским инципитам; б) менее надежные – дальше от них; в) наименее надежные соответствия отдельным песнопениям дополнительно сопровождены знаком вопроса. Пометой *sic* отмечен богородичный тропарь, для которого Д. Кристианс обнаружила греческий оригинал.

VI песнь

23. Сонм мертвится…	
24. Яко избранная стрела…	Ὡς…
25. Возлюбив измлада мудрость…	Φιλήσας…
26. Иезекииль врата тя виде…	Ἰεζεκιὴλ…

[29] Григорович В.И., „Древнеславянский памятник, дополняющий житие славянских апостолов, святых Кирилла и Мефодия“, in Погодин М.П. (ред.), *Кирилло-мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России*, Москва, 1865, с. 235–270; Райков Б., „Два новооткрити преписа от Службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав“, in Ангелов Б.С. и др. (ред.), *Константин Кирил Философ*: Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, София, 1969, с. 203–218.

VII песнь

29. Словесными пищальми...	Λογικοῖς...
30. Не устрашися учителю...	Οὐκ...
31. Тебе источника знаменана...	Σὲ...
32. Небес ширшую содея...	Οὐρανῶν...

VIII песнь

33. Свете приложся...	Φωτὶ...
34. Якоже претрьжеся сонм...	Ὡς...
35. Велика тя оплота...	Μέγαν...
36. Книгами учении...	Ἐγγράφως...?

IX песнь

37. Яко светило тя...	Λαμπτῆρα ὥσπερ...?
38. Павлу блаженному ученик бысть...	Παύλῳ...
39. Яко солнце на земли воссия...	Ὡς...
40. Лучами твоего света...	Φωτὸς... (sic)

Наиболее надежно восстанавливаемая акростишная форма ΦΙΛΟΣΟΦΩ 'философу' строго следует греческой орфографии и несомненно относится к самому Кириллу – тем же словом он дважды назван в самом тексте канона (тропари № 25, 33). Возможность наличия такой лексемы в акростихе подтверждается анонимным славянским Общим каноном Кириллу и Мефодию, чей акростих гласит· **кѵрила философа и блажена методиꙗ поѭ**[30]. Предшествующая акростишная буква Ω является, вероятно, окончанием согласованной со словом ΦΙΛΟΣΟΦΩ формы, лишний раз указывающим на дательный падеж.

Заключительная часть акростиха ΜΕΛΠΩ 'пою; воспеваю' вызывает определенные сомнения из-за двух наименее надежно реконструируемых букв, содержащихся в предполагаемых греческих соответствиях тропарей № 36 и 37. В первом из них присутствует лексема ἐγγράφως, которая соответствует славянской форме именно Тв. пад. *книгами* в одном гимне Ильиной книги[31], однако остаются сомнения в возможности подобного греческого соответствия в случае дополнительного определения (*Книгами учения...*). Во втором предполагается обратный порядок греческих слов (Λαμπτῆρα ὥσπερ...) по сравнению со славянским (*Яко светило...*), который, хотя и обычен для греческого синтаксиса, но все же снижает надежность соответствия. Кроме того, данный инципит не обладает необходимой текстологической стабильностью: в отдельных списках наблюдаются значимые лексические различия (*Яко злата светила...*; *Яко стекляницу...*)[32].

---

[30] См.: ПОПОВ Г., „Служби за Кирил и Методий...", с. 664.
[31] КРЫСЬКО В.Б. (ред.), *Ильина книга...*, с. 746.
[32] См.: МИРЧЕВА Б., *Канонът за Кирил и Методий...*, с. 160.

Примечательно, что в создании предполагаемого акростиха не участвует заключительный богородичный тропарь, отличаясь тем самым от богородичных предыдущих песен. Греческий оригинал этого богородичного (Φωτὸς...), отождествленный Д. КРИСТИАНС, может участвовать в создании акростиха лишь в том случае, если его начало образует последнюю букву имени Иосифа Песнописца (ΙΩΣΗΦ), которое обычно выписывается в тропарях последней песни канонов этого гимнографа. Перевод на греческий не позволяет реконструировать данное имя по первым буквам тропарей 9-й песни, следовательно, заключительный богородичный является, скорее всего, не интегральной частью службы Кириллу Философу, а позднейшим заимствованием из канона Иосифа (утренней службы понедельника 4-го гласа Октоиха).

Если последний богородичный тропарь действительно является позднейшим заимствованием, то он, вероятно, был не просто добавлен, а вытеснил собою соответствующее песнопение, исконно находившееся в данном месте службы – об этом свидетельствует одинаковое количество тропарей во всех песнях канона Кириллу Философу (по 4 гимна, включая богородичный), которое было бы нарушено при простом добавлении дополнительного тропаря. Если же заключительная акростишная форма ΜΕΛΠΩ восстановлена верно (в чем нет абсолютной уверенности), то вытесненный тропарь, излишний для данной формы, мог лишь повторять ее последнюю букву, создавая при этом написание ΜΕΛΠΩΩ. Дублирование последней буквы акростиха (либо конечной акростишной буквы в каждой песни канона) известно в оригинальной греческой гимнографии[33].

Итак, представляется вполне вероятным, что славянский текст древнейшей службы Кириллу Философу является переводом с несохранившегося оригинала, содержавшего в каноне греческий акростих (его фрагмент ...-Ω ΦΙΛΟΣΟΦΩ... восстанавливается достаточно надежно), в создании которого участвовали не только рядовые тропари, но и богородичные (за исключением последнего?)[34]. Данный вывод о происхождении Службы хорошо соотносится с данными И.И. ШЕВЧЕНКО о том, что Пространное житие Кирилла Философа было написано представителем греческой колонии Рима[35]. Не исключено, что оба произ-

---

[33] См.: ПОПОВ Г., „За една предполагаема химнографска творба на Климент Охридски (канон за св. Симеон Богоприимец)", in ТОТОМАНОВА А.-М., СЛАВОВА Т. (ред.) ... *нѣсть оучєникъ надъ оучителємь своимь: Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител*, София, 2005, с. 290; ΠΑΠΑΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ Ε., *Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ᾀσματικῶν κανόνων* seu *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta orientis christiani*, τ. 1· Κανόνες Μηναῖων, Ἀθῆναι, 1996, σ. 149, ἀρ. 436 (ὑποσημ. 362), σ. 253, ἀρ. 785 (ὑποσημ. 680).

[34] Это в свою очередь говорит об исконности большинства богородичных в составе службы, что иногда ставится под сомнение, см.: CHRISTIANS D., „Theotokia...".

[35] ŠEVČENKO I., „Constantine-Cyril, Apostle of the Slavs, as 'Bibliothecary', or how Byzantine was the Author of Constantine's *Vita*?", in NAGY B., SEBŐK M. (eds.), *...The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways...*: Festschrift in Honor of János M. Bak,

ведения – Пространное житие и Служба – принадлежат одному и тому же автору, что является скорее правилом, чем исключением в византийской и славянской традициях. В этой связи особое значение приобретают неоднократные упоминания в рассмотренной службе Рима, а также прямое указание на людей, собравшихся на месте погребения святого: *...поющая тя верою и о раце стоящих твоего тела помяни, блаженне, твоя ученики* (тропарь № 39).

RESUMÉ

Es wird angenommen, daß die älteste Akoluthie für Kyrill den Philosophen, die aus slavischen Abschriften des 12. - 19. Jahrhunderts bekannt ist, bald nach dem Tod des Slavenlehrers im Jahre 869 Gestalt anzunehmen begann. Deren Vollendung konnte allerdings erst in Bulgarien, Ende des 9. / Anfang des 10. Jahrhunderts erfolgen. In der Wissenschaft herrscht die Ansicht vor, daß diese hymnographische Komposition ein original-slavisches Werk sei. Allein A.D. VORONOV vertrat, ausgehend von syntaktischen und stilistischen Merkmalen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Meinung, daß sie die Übersetzung eines nicht erhaltenen griechischen Originals darstelle.

Die Zuordnung der Akoluthie zu einem konkreten Hymnographen wird dadurch erschwert, daß sie in den überlieferten Abschriften anonym bleibt, und in ihrem Kanon (des 4. Tons) eine offensichtliche Akrostichis fehlt, die den Namen des Autors enthalten könnte. Die wiederholten Versuche, eine Akrostichis in diesem Kanon zu entdecken oder zu rekonstruieren, können nicht als zufriedenstellend bewertet werden. Unterdessen wird die Verbindung dieser Akoluthie zur byzantinischen Tradition infolge der Entdeckung von wahrscheinlichen Quellen dichterischer Entlehnungen – der Akoluthie für Gregorios den Theologen und der Akoluthie für Paulus den Bekenner - und insbesondere dank den kürzlich von D. CHRISTIANS entdeckten griechischen Originalen zweier Theotokia, immer offensichtlicher.

Die griechische Herkunft mancher Akoluthien, die nur in slavischer Überlieferung bekannt sind, kann nachgewiesen werden, wenn bei einer Rückübersetzung der Troparanfänge der Kanones aus dem Slavischen ins Griechische eine griechische Akrostichis, oder zumindest ein Teil davon erkennbar wird. Diese Methode wurde mit Erfolg zur Ermittlung der griechischen Herkunft folgender Akoluthien für slavische Heilige angewandt: a) für die Heiligen Roman und David (Boris und Gleb); b) für die drei Mär-

Budapest, 1999, p. 214-221; ср. также: ТЕМЧИН С.Ю., „Прение римского папы Сильвестра I с раввином Замбрием и кирилло-мефодиевская традиция", in SCHREINER P., STRAKHOV O. (eds.), Χρυσαῖ Πύλαι - **златаѩ рата**: Essays presented to Ihor Ševčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students (*Palaeoslavica*, vol. 10/2), Cambridge (Massachusetts), 2002, p. 229-247.

tyrer von Wilna, Ioann, Antonij und Evstafij; c) für Ioann von Ryla (Akoluthien-Zyklus); d) für Petka von Tъrnovo (mit einem Kanon im 1. Ton). Als unmittelbarer Stimulus zu einer Rückübersetzung dienten gewöhnlich die Namen der Autoren und die Akrostichis-Texte, die auf slavisch den entsprechenden Kanones vorangestellt, im Text selbst allerdings nicht zu lesen waren.

Wenn dem Forscher der Inhalt und gar selbst die Tatsache des Vorhandenseins einer ursprünglichen griechischen Akrostichis in dem vermuteten griechischen Original des slavischen Kanons zunächst unbekannt sind, ist es notwendig, zusätzliche Regeln zur Rückübersetzung ins Griechische einzuführen, um die Forschungswillkür maximal einzuschränken. Das Problem liegt darin, daß die Besonderheiten des hymnographischen Genres es erlauben, nach Wunsch Elemente sogar einer griechischen Akrostichis zu "rekonstruieren", die in Wirklichkeit niemals existiert hat. Im vorliegenden Beitrag wird eine ganze Reihe solcher einschränkender Regel vorgeschlagen.

Infolge einer Rückübersetzung der Incipits von Troparien aus dem Kanon für den hl. Kyrill den Philosophen ins Griechische, gelingt es, mit unterschiedlichem Wahrscheinlichkeitsgrad, einen Teil der griechischen Akrostichis zu rekonstruieren. Das zuverlässigste Fragment davon lautet: ... -Ω ΦΙΛΟΣΟΦΩ ... (6-8 Ode). Es ist durchaus wahrscheinlich, daß diese Akoluthie eine Übersetzung aus einem nicht erhaltenen griechischen Original darstellt. Diese Schlußfolgerung stimmt mit den Forschungsergebnissen von I.I. SEVČENKO überein, daß die ausführliche Vita Kyrills des Philosophen von einem Angehörigen der griechischen Kolonie Roms verfaßt wurde. Es ist nicht auszuschließen, daß beide Werke – Vita und Akoluthie – auf einen und denselben Autor zurückgehen.

Еще раз о службе св. Клименту Охридскому и об оригинальной славянской гимнографии

Бойка Мирчева
София

В 2000-ом году в журнале Palaeobulgarica[1] была опубликована моя статья о Службе св. Клименту Охридскому, в которой впервые был издан полный текст этого оригинального гимнографического произведения.[2] Там я установила наличие сохраненного частично акростиха в первой, третьей и четвертой песнях: ПѦNИ КѦNТѠВ...

Оказалось, что акростих можно восстановить полностью, нужно было только изменить схему включения начал тропарей, т. е. нужно было включить последовательно начала всех тропарей, вместе с имросами и богородичными. Такая практика построения акростиха знакома в византийской гимнографии, но до сих пор не было обнаружено оригинальное славянское произведение с такой схемой.

Вот как получается акростих:

I песня:	ирмос:	Водоу прошедъ	В
		1. Придите пѣ҇ми	П
		2. Ꙗко сл҃нце	Ꙗ
		3. Nаста свѣтозарнаа	N
		4. Иже проповѣдаше пр҇рци	И
III песня:	ирмос:	Nебесноумоу кроугоу	N
		5. ПрИдите	И
		6. Къ твоѥи ст҃ини	К
		7. Лоучами	Л
		8. Nеиздреченно	N
IV песня:	ирмос:	Тъı ми Христе	Т
		10. Ѡчищь си д҃шоу	О
		9. Те мирови	Т
		11. Вса тварь	В
		12. БЄсѣмене зачет	Є

---

[1] Мирчева, Б. Службата за Климент Охридски в празничен миней № 122 от Народната библиотека "Св.св. Кирил и Методий в София. – *Palaeobulgarica*, XXV, 2000, № 2, 70-84.

[2] Первая публикация Службы принадлежит И. Иванову, срв. Иванов, Й. *Български старини из Македония*. С., 1931, 322-327, где текст издан без богородичных.

V песня:	ирмос:	Вьскоую ме ѿриноу	ON, Ж
		13. Къ твоеи стыны	К
		15. Иереискоу слоужвоу	И
		14. Агельскоѥ житиѥ	А
		16. Мтрию дрьзновлениѥ	М
VI песня:	ирмос:	Оцѣсти ме	О
		17. Точеносень wблакь	Т
		18. Свьтеть ахридскаꙗ	С, Ц
		19. Громогласномь ꙁыкомь	Гр
		20. Не прѣстаи w нась молѧщи	N
VII песня:	ирмос:	Иже ѿ їюдеи	И
		21. Гробь ти чьстьныи	Гр
		22. Не ѿврати	N
		23. Простри мт҃и	Пр
		24. Бесѣмении Вьмѣсти творьца	В
VIII песня:	ирмос:	Седмицею	С
		25. Съ бесплътныими силами	С
		26. Приꙁри блжене	Пр
		27. Вькоупѣ молю	В
		28. Мти бжиа	М
IX песня:	ирмос:	Оудиви сѧ	О
		29. Не помени блажене	N
		31. Испроси блжене съ нбсь	И
		30. Клименте тебѣ молю	К
		32. Аггломь творца	А

И так в тексте Канона Службы Клименту Охридскому восстанавливается следующий акростих: **В(Ъ)ПѢАN(Ъ) ИNИ КЛ҃NТ(Ъ) ОТ(Ъ) ВЄЖКИАМ(Ъ). ОТ(Ь)Ц(Ь) Гр(Ь)NИ. Гр(Ь)N(Ь) ПрВ(Ъ) СС(Ъ) ПрВМ҃NИКА.**, который можно перевести так: “Воспят другой Климент, от Великией, отец (акро)стиха. Первый (акро)стих с первомучеником”.

Чтобы прочесть акростих таким образом, необходимо разместить тропари в рамках одной песни, что вполне допустимо при наличии единственного списка, как это относится к Службе Клименту Охридскому.

Но, так как оказалось, что в этом произведении есть еще один акростих, расположенный по месту тропаря в рамках одной песни (т.е. при последовательном чтении начал всех ирмосов, всех первых, всех вторых, всех третьих и всех богородичних), то уточнения необходимых перемен, которые восстанавливают оригинальный порядок в рамках произведения, будут сделаны после выявления и второго акростиха.

Практика выграждения акростиха в последовательном чтении начал тропарей в зависимости от их места в рамках отдельной песни оказалась ключом к разгадке акростиха в Службе Константину-Кириллу, автором

которой оказался синкель Савва,[3] как и акростиха в Каноне Димитрию Солунскому, который до сих пор приписывали архиепископу Мефодию Моравскому, в котором автор Константин Преславский скрыл свое имя в тексте акростиха одним из самых архаичных способов чтения, известным в палеографии под названием бустрофедон.[4]

Особенностью двух новонайденных акростихов в Службе Клименту Охридскому является наличие ***двух полных связанных акростиховых текстов,*** охватывающих ***все тропари*** при включении начал и ***всех ирмосов,*** а также прочтение второго акростиха (по ряду тропарей в рамках песни) тем же самым архаическим способом.

Так, начала ирмосов, поставленные в горизонтальном порядке, нужно прочесть слева направо (т.е. с первой по девятую песнь), начала первых тропарей – справа налево (т.е. с девятой по первую), вторых – снова с первой по девятую, третьих – с девятой по первую, и, наконец, богородичных – снова с первой по девятую песнь.

Вот как можно выразить это схемой:

Ирмосы:	В	Ne	Т	ON	Ц	И	С	О
Первые тропари:	Пр	И	О	К	Ч	Гр	С	N
Вторые тропари:	Ꙗ	К	Т	И	Ц	Є	Пр	И
Третье тропари:	N	Л	В	А	О	Пр	К	лиК
Богородичны:	И	N	Є	М	N	Є	М	А

При этом прочтении второго акростиха (я бы назвала его ***внутренним акростихом***) получается следующий текст:

В(Ъ) NeТON(ь)Ц(ь). ИСON(Ъ) С(Ъ) Гр(Ъ)Ч(ь)КОИ ПрꙖКТИЦЄ. ПрИКлиК(Ъ) ПрОАВЛ(ь)N(Ъ) И NЄМNЄМА.

Чтобы восстановить текст и двух кодированных акростихов, необходимо сделать некоторые размещения тропарей в рамках одной песни. Правильность размещения доказывается тем, что ими можно прочесть оба акростиха. По-моему, необходимость сделать эти перемены – это отдаленность использованного для работы, пока единственного списка (в праздничной минее № 122 из фонда НБКМ за 1435 г.) произведения, которое, вероятно, написано вскоре после смерти Климента Охридского в 916 г.

Создание двух различных по методу построения акростихов в одном единственном произведении исключительно трудно. Поэтому, чтобы прочесть второй ***(внутренний)*** акростих, необходимо допустить некоторые перемены, что, на мой взгляд, абсолютно нормально, учитывая необходимость создать два текста одними и теми же буквами, при том в двух различных порядках.

---

[3] Ср. МИРЧЕВА, Б. Каждый первый … (синкель Савва – автор Службы Кириллу).– В: *BraSlav 2.* Bratislava, 2003, 64-72.

[4] Ср. МИРЧЕВА, Б. Един акростих-криптограма на Константин Преславски(?). (В печати)

Прежде всего, укажу на размещения, которыми восстанавливается оригинальный порядок тропарей в отдельных песнях и которые дают возможность выявить текст двух акростихов (соответствующие буквы двух акростихов отмечены чертой).

1. В четвертой песне нужно поменять местами первый и второй тропари (№ 9 и № 10), и так в первом акростихе получается предлог ОТ, а во втором - соответственно формы Гр(Ъ)Ч(Ь)КОИ акростиха, образованного первыми тропарями восьмых песен и ПрѦКТИЦЄ акростиха, образованного вторыми тропарями.

2. В пятой песне нужно поменять местами второй и третий тропари (№ 14 и № 15) и так в первом акростихе получается форма ВЄѪКИАМ(Ъ), а во втором акростихе соответственно ПрѦКТИЦЄ в части вторых тропарей и ПрОАВЛ(Ь)N(Ь) – в части третьих тропарей.

3. В девятой песне тоже нужно поменять местами тропари № 31 и № 30 и при этом в первом акростихе получается форма ПрВМОNИКА, а во втором – представката ПрИ вторых тропарей и буква К третьих тропарей.

Кроме этого, для одного из тропарей (первого третьей песни № 5) нужно восстановить начальную букву. В оригинале текста форма, вероятно, была идите, а не придите, потому что так в первом акростихе восстанавливается второе И из ИNИ, а во втором – И в форме Гр(Ъ)Ч(Ь)КОИ.

Кроме размещения тропарей, чтобы прочесть текст обоих акростихов, в некоторых местах нужно включить не первые, а вторые буквы сооответствующих начальных слов.

Так от богородичного четвертой песни принимаем не первую, а вторую букву от слова бЄсѣмене. При этом в первом акростихе получается слово ВЄѪКИАМ(Ъ), а во втором – первое Є от слова NЄМNЄМА. От богородичного седьмой песни в акростихе начало не первого, а второго слова – Бесѣмене Вьмѣсти – В, и так в первом акростихе получается форма Пр(Ъ)В(Ъ). Во второй акростих включаем снова вторую букву первого слова от бЄсѣмене и так получается второе Є от слова NЄМNЄМА.

Кроме этого, во втором акростихе от первого тропаря шестой песни включено Ч от формы ТоуЧьносьнь, с помощью которого получается форма Гр(Ъ)Ч(Ь)КОИ (в первом акростихе включено начальное Т), а от третьего тропаря шестой песни – О из слова Гробь (первые две буквы Гр заключены в первом акростихе); от третьего тропаря восьмой песни К из вьКоупѣ (в первом акростихе включено начальное В), от ирмоса шестой песни – вторую букву Ц из оЦѣсти (начальное О заключено в первом акростихе).

Четыре раза включены первые две или три буквы первого слова – от ирмоса третьей песни и от богородичного шестой, а также от второго тропаря седьмой включена вся частица Nе, а от третьего тропаря девятой песни - целое сочетание трех начальных букв Кли от Клименте.[5]

---

[5] Такие примеры включения двух или трех букв начал тропарей в акростих ср. у СТАНЧЕВ, К., Г. ПОПОВ. *Климент Охридски. Живот и творчество*. С., 1988, с.169, с. 210,

Тексты двух акростихов нуждаются в некоторых объяснениях. В начале сосредоточу внимание на тексте первого (внешнего) акростиха, а потом – на тексте второго (внутреннего) акростиха.

Итак, первый акростих:

В(Ъ)ПѦN(Ъ) ИNИ КЛ҃NТ(Ъ) ОТ(Ъ) ВЄѪКИАМ(Ъ). ОТ(Ь)Ц(Ь) Гр(Ь)NИ. Гр(Ь)N(Ь) Пр(Ъ)В(Ъ) СС(Ъ) ПрВМѠ҃NИКА.

Начальные слова первого акростиха можно прочесть двумя способами, в зависимости от разделения слов. Один будет: В(Ъ) ПѦNИ NИ КЛ҃NТ(Ъ) ("В нашей песни Климент"), а другой: В(Ъ)ПѦN(Ъ) ИNИ КЛ҃NТ(Ъ) ("Возпят другой Климент"). Оба выражения возможны и со смысловой стороны, и со стороны грамматики. В первом случае выражение не нуждается в особых объяснениях. Форма мест. пад. ед. ч. Существительного ср. р. *jo*-основ пѩни из пѩниѥ после предлога въ вполне правильная, как и винительная форма мн. ч. ни от местоимения ѧзъ.

Во втором случае получается форма страдательного причастия прошедшего времени в сочетании с местоимением ИNЪ в его старинном неконтрактированном виде. Написание имени Климента сокращенно, в данном случае КЛ҃NТ - не необычное явление. Сокращенным именем он подписал некоторые свои произведения, ср. например Службу первомученику Стефану и Стефану I папы Римского, где в девятой песне канона читается КЛМ(А,Ѧ),[6] а в некоторых других произведениях находится подпись КЛИМ – в канонах на VI и VIII глас в цикле ап. Петру и Павлу в Октоихе и в девятой песне канона на VIII глас в восьми Троичных канонах на субботу[7], в Каноне Евтимия Великого.[8] Ср. также подпись КЛИ в Службе на Пренесение мощей Иоанна Златоуста[9] и КЛ в Общем каноне пророков.[10]

Имея ввиду, что во второй части акростиха говорится о первомученике (вероятно, это папа Климент Римский), мне кажется, что второй способ прочтения текста более вероятен.

Что касается выражения отъ Вев(ь)киам(ъ) (= Велькиамъ), то здесь необходимо сделать некоторые уточнения. Бесспорно, основная форма топонима такая, как восстановленная П. КОЛЕДАРОВЫМ[11] и Ив. ДОБРЕВЫМ[12] – Великиѩ – это именительно-винительна форма ж. р. мн. ч. *ja*

бел. 6.

6 Ср. ЙОВЧЕВА, М. Старобългарската служба за Първомъченик Стефан и Стефан I папа Римски. – *Старобългарска литература*, кн. 32р 2001, 22-23.

7 ЙОВЧЕВА, М. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха. – *Palaeobulgarica*, XIII, 1999, № 3р с. 13; с.20.

8 СТАНЧЕВ, К. Г. ПОПОВ. Op. cit. p. 123.

9 СТАНЧЕВ, К. Г. ПОПОВ. Op. cit. p. 142.

10 СТАНЧЕВ, К. Г. ПОПОВ. Op. cit., 147-148.

11 КОЛЕДАРОВ, П. Климент Охридски "първи епископ на българския език на драговитите в Солунско и на Великия в Западните Родопи". – В: *Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му.* С., 1969, 146-157.

12 ДОБРЕВ, Ив. Бил ли е Климент Охридски епископ на Драговища. – *Старобългарска*

основ.[13] Тут обращает на себя внимание наличие буквы в вместо л в имени Великии. Она получается от начала ирмоса пятой песни канона, который начинается со слова Вьськоую. В некоторых списках текст славянского перевода этого ирмоса начинается с вьсѣкъ- , ср., например, его полный текст, сохранившийся в славянском переводе Канона Димитрию Солунскому Иоанна Златоуста в минее из собрания Хлудова № 165: Вьсакѫѫ ме ѿринѫ. ѿ лица твоего свѣтѧ неꙁаходеи. покрила мѧ есть тоуѫ҃даа тьма ѡкаанаго. Начало греческого текста я нашла в списке одного из ка-нонов Димитрию Солунскому Иосифа Гимнографа и оно таково: Ινα τί με ἀπώσω[14], т.е. "там, (где) ты меня отталкиваешь (от себя)".

Оказалось, что хотя текст и находится в пятой песне канона, которая по правилам является аналогией песне пророка Исаи 26, 9-20, в этом ирмосе визируется песня пророка Ионы в утробу кита (по правилам это модель следующей шестой песни). Использование этого ирмоса от песни пророка Ионы в том месте показывает более раннюю гимнографическую практику.

Форма вьскоую, которая встречается в нашем тексте (и которая происходит из древнеболгарского прилагательного-наречия ѫꙁькъ (узкий) и представляет здесь творительную форму субстантивиранного прилагательного ѫꙁькѫѭ), как и засвидетельствованная в одном из ранних русских списков ирмология из собрания Венской Национальной библиотеки, Гимнологий № 123 форма оуꙁькоую в том же ирмосе (с рефлексом оу от ѫ) передает более точно греческий текст ирмоса.

Так мы можем допустить, что в первоначальном тексте ирмоса нашего канона первая буква, которая нам нужна для прочтения акростиха, была Ѫ или точнее ОN (глаголическаяя графемма большого юса). Это не единственный пример разложения назализма, ср. ниже форму "первомученик", где тоже зафиксировано разложение назализма. При этом обе буквы включены в текст второго акростиха.

Так, по-моему, можно принять, что название топонима - Вевькиѩ, учитывая буквы акростиха, а точнее - Веокиѩ или Веонкиѩ (Веѫкиѩ).

Что касается Ѫ, О на месте Λ, то, на мой взгляд, тут две причины – кроме использования определенной схемы, включающей определенные ирмосы отдельных песен, надо иметь ввиду и текст второго (внутреннего) акростиха, в котором, при разложении назализма большого юса, получается форма NeTON(Ь)Ц(Ь).

литература, 1983, № 13, 29-42.

[13] Ср. МИРЧЕВ, К. *Старобългарски език*, с. 42, бел. а. Эта форма некоторыми учеными была поставлена под сомнение, ср. НИКОЛОВА, Б. *Устройство и управление на българската православна църква (IX-XIV век)*. С., 1997, с. 80.

[14] Ср. ΑΓΓΕΛΑΤΟΣ, Φ. Κανονες ανεκδοτοι εις τον αγιον Διμιτριον. – In: *BYZANTINA*. (τ 13/2). Θεσσαλονικη, 1985,σ.1435.

Более трудно оказалось объяснить дательную форму после предлога отъ, так как таких примеров нет в древнеболгарских памятниках. Как известно, дательный притежательный может выражать все значения приименительного родительного принадлежности и в сочетании с неодушевленными существительными (в данном случае речь идет о топониме) может иметь значение дательного притежательного отношения (дательный общего).[15] С другой стороны, предлог отъ встречается только с родительным падежом. Оказалось, что параллельное употребление предлога отъ с дательным падежом можно найти в более поздних, дошедших до нас памятниках в адвербиализированном выражении отъ кѫдоу в значении "откуда", содержащем в себе определенную застывшую дательную форму. Это выражение встречается регулярно в евангельском тексте в конкуренции с местной формой ѿ кѫдѣ.[16] Срв. крьштение їоаново • отъ кѫдоу бѣ в Зогр. Мк 11,30. По-моему, в то время, в которое была написана Служба Клименту Охридскому, это значение дательного падежа принадлежности (происхождения) из определенного места, было еще живой категорией в сознании ее автора.

Что касается формы отьць$_2$, то ц получается из слова свьтеть, / цвьтеть "цвести" вместо "светать", которое было более близким по значению в контексте целого тропаря, ср.: Свьтеть ахридскаꙗ цр҃квь • ꙗко и кринь просвѣщенаа • твоими м̂твами..

Формы гр(ь)н(ь) и гр(ь)ни – соответственно именительный и родительный падежи среднего рода единственного числа основ на *s*-.[17] В словосочетании гр(ь)н (ь) пр(ъ)в(ь) сс(ъ) првм҃оника зафиксировано употребление предлога съ с родительным падежом в партитивном значении.[18] Сама форма првм҃оника = пръвмончьника = първомѫчьника "(с) первомучеником" представлена под титлой. Двухсоставная часть большого юса он (= ѫ), показывает очень раннее происхождение протографа произведения и очень вероятный глаголический оригинал.

Как мы видели, текст второго (внутреннего) акростиха таков:

В(Ъ) NѳTON(Ь)Ц(Ь) ИСОN(Ъ) С(Ъ) ГР҃Ч(Ь)КОИ ПРѢКТИЦЄ. ПРИКЛИК(Ъ) ПРОАВА(Ь)N(Ъ) И NЄMNЄMA.

Начало этого акростиха, образованного началами ирмосов первой, третьей, четвертой, пятой и шестой песни, которые образуют выражения **В(Ъ) NѳTON(Ь)Ц(Ь)**. Это древнеболгарский перевод латинского существительного, образованного от глагола in-tono со значением "произнести высоким голосом, громко", который, в свою очередь, передает греческий термин, обозначающий речетативное исполнение – ἐκφώνησις.[19] Его

---

[15] Срв. *Граматика на старобългарския език.* С., 1991, с. 463.
[16] Так же, с.318.
[17] Срв. МИРЧЕВ, К. *Старобългарски език.* С., 1985, с. 47.
[18] Срв. ВАЙАН, А, *Руководство по старославянскому языку.* М., 1952, с. 224.
[19] Ср. Музикални знаци. – *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 2, С., 1995, с.753-754.

можно перевести: "в речетатив".

Следующее выражение: **ИСОN(Ъ) С(Ъ) ГрЧ(Ь)КОИ ПрѢАКТИЦЄ.** Форма ИСОN – из греческого ἴσον – "исо". Предлог СЪ тут снова употреблен в сочетании с родительным партитивным, и его можно перевести как "от".[20] Далее следует прилагательное ГрЧКОИ, – родительная форма ж. р. ед. ч. от ГрЧЬСКЪ, предполагаемая написанной под титлой.

Интересно в нашем акростихе употребление латинского слова ПрѢАКТИЦЄ – это латинский генетив слова practica, (гр. πρακτική) – practicae. Это латинское слово не встречается в древнеболгарских рукописях, но его значение вполне понятно и говорит о том, что автор Службы Клименту Охридскому был знаком и с латинским языком, и с латинской музыкальной практикой.

Так мы получаем первое выражение нашего акростиха, которое можно перевести так: "В речетатив исо с греческой практикой".

Следует второе выражение акростиха: **ПрИКлиК(Ъ) ПрОАВА(Ь)N(Ъ) И NЄMNЄMА.**

Насколько мне известно, слово (в нашем случае это музыкальный термин) ПрИКлиКЪ не засвидетельствовано в славянских музыкальных памятниках, но его значение можно вывести из греческих терминов ἦχημα, ἀπήχημα, ἐνήχημα, которые представляют собой греческие названия интонационных формул византийского происхождения, связанные с принятием византийского осмогласия в латинской литургической практике Западной Европы и сохраненные в самых ранних так называе-мых Tonari VIII- IX вв. и позже.[21] **Прикликъ** – точное славянское соответствие (точнее, славянский перевод) греческого ἀπήχημα – "отзвук, эхо" или существительного от глагола ἐνέχω – "задерживаюсь". Такое слово с приставкой при- , насколько мне известно, не засвидетельствано, но бесспорно существовало, так как сохранились слова того же семантического круга – срв. кличь – "крик" в Синайском евхологии, Клоцовом сборнике и в тексте Апостола; клицание – "крик, возглас, ликование" в Лобковском паримейнике и в тексте Апостола, клицати – "кричать" в Зографском евангелии, Супрасальском сборнике, и в Апостоле, кликновение («ликование») в трех списках Псальтыри блажени людие вѣдѫштеі кликновеніе (Пс. 88,16). Ср. также производные типа въсклицати, въскликновение. Сама приставка при- означает приближение,[22] а в нашем случае более вероятно "присоединение". Слово существует и в современных славянских языках Его находим в Словнике Болгарского Диалектного атласа, оно записано в селе Доброславци (близ Софии) как глагол "прикликвам" со значением "звать, позвать кого-либо, чтобы его уте-

---

[20] Ср. ВАЙАН, А. Цит. съч., с. 224.

[21] Ср. PETROVIĆ, D. *Osmoglasnik u muzičkoj tradiciji južnih slovena.* Muzikološki institut Srpske Akademija nauka I umetnosti. Posebna izdanja. Kn. 16/1. Beograd, 1982, 15-16.

[22] Ср. ВАЙАН, А. Цит.съч., с. 374

шить" и в Словоре современного русского языка "прикликать" как устаревшее и просторечное, в значении "звать, подзывать кого-либо". Может быть в этом случае целое слово можно перевести как "припев"? Вопрос о том, как надо толковать (или переводить) этот музыкальный термин и какой части музыкального исполнения он отвечает – это проблемы, которые могут решить толко специалисты по истории музыки.

Следующее слово нашего акростиха ПрѺАВЛЬНѢ является страдательным причастием прошедшего времени от глагола прѡлвити со значением "известить, объявить, явить", в нашем случае более вероятно в значении "указать". Интересно отметить, что эта форма причастия засвидетельствована только в двух моравских по происхождению текстах: в Житии Вячеслава и Евангелии Никодима. Далее следует соединительный союз И. Конец выражения и целого акростиха представляет слово NЄMNЄMA – дат.-твор. пад дв. ч. ср. р. *jo*- основ от греческого слова невма.

И так весь акростих можно перевести так:

"В речетативе исо с греческой практике. Припев (?) отмечен и двумя невмами".

Оказывается, что во втором акростихе автор указал на способ музыкального исполнения своего произведения и тут нужно отметить некоторые интересные факты.

Сам текст содержит термины, которые характерны для западноевропейской литургической практики, греческие по происхождению, но которые не вошли в византийскую музыкальную терминологию. Так, например, слово невма (νεῦμα), использованное в западноевропейских текстах (IX-XII вв.), - греческое; означает мах (жест) и у него было несколько значений, из которых два - основные: инотационно-техническое – как графический знак нотации и музыкально-техническое – как мелодическая фигура-формула, но в византийскую музыкальную практику этот термин не вошел.[23]

Кроме этого, обычно принимается, что для византийской музыки основным являлось монофонное пение – хоровое и сольное, но есть предположение, что существовала полифония – участие второго бурдонного голоса (исо), который был принят, вероятно, в XIV в. Существует, однако, еще мнение, что исо-исполнение датируется еще до древнехристианского периода и связанно с канонархима-практикой (κανονάρχημα), т.е. рецитирование данного текста на основном тоне голоса перед его певческим исполнением. Есть мнение и о том, что существовал вид гетерофонии – одновременное исполнение хора и диакона.[24] Само употребление термина "исо" в нашем тексте (созданном вероятно вскоре после смерти Климента Охридского в 916 году), может быть, доказывает более раннее употребление этого типа исполнения (до XIV в.). Можеть

[23] Музикални знаци. – *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. 2, С., 1995, с. 755

[24] Музика византийска. – *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. 2. 1995, 750-751.

быть, у нас доказательства, что славянское отклонение от византийской нотной практики было сделано не позже конца X – начала XI в. в Болгарии, как подсказывают и другие данные, как, например, три из самых древних русских крюковых рукописей, в которых находятся древнеболгарские музикально-теоретические термины?[25]

Ответы на эти вопросы, как и само толкование музыкальних терминов, содержащихся в тексте второго акростиха, а также его целостное содержание с музыкальной стороны могут дать только специалисты по истории музыки.

Для меня бесспорен только факт, что автор этого оригинального древнеболгарского произведения, который, к сожалению, не оставил нам своего имени, был прямым последователем или учеником Климента Охридского, что он работал (или учился) в те годы, когда создавалась оригинальная древнеболгарская музыкальная терминология, на самой границе между латинской и византийской музыкальной практикой.

И так оказывается, что текст первого (внешнего) акростиха указывает на другое произведение (канон), которое является и первым произведением "отца (акро)стиха", как назван в нашем тексте Климент "от Великии" (Охридский). Кто есть этот "первый стих" (акростих) и кто "первомученик"?

Ответ на этот вопрос, по моему, ясен: первый "стих" - бесспорно, один из канонов, посвещенных Клименту Римскому, который и первомученик. Очень возможно, что он является и патроном самого Климента Охридского, который, можеть быть, принял его имя.

Кто именно этот "стих" (т.е. канон с акростихом), посвещенный первомученику Клименту Римскому, и как оказывается первое произведение Климента Охридского, будет объектом другого исследования.

RESUMÉ

In einem früher publizierten Aufsatz zur Akoluthie für Kliment von Ohrid wurde erstmals das Vorhandensein einer teilweise erhaltenen Akrostichis in der ersten, dritten und vierten Ode festgestellt: ПѦNИ КΛNTѠВ... Es deutete sich an, daß die Akrostichis vollständig ermittelt werden könnte, es war lediglich nötig, das Schema der Berücksichtigung der Troparanfänge zu ändern, d. h. es mußten der Reihe nach alle Troparanfänge einschließlich der Hirmoi und Theotokia berücksichtigt werden. Eine solche Praxis des Aufbaus einer Akrostichis ist in der byzantinischen Hymnographie bekannt, aber bis jetzt ist kein original slavisches Werk nach diesem Schema entdeckt worden.

[25] Там же, стр. 758.

Auf diese Weise entsteht im Text des Kanons der Akoluthie für Kliment von Ohrid folgende Akrostichis: В(Ъ)ПѢАN(Ъ) ИNИ КАТ҃NТ(Ъ) ОТ(Ъ) ВЄЖ҃КИАМ(Ъ). ОТ(Ь)Ц(Ь) Гр(Ь)NИ. Гр(Ь)N(Ь) Пр҃В(Ъ) СС(Ъ) Пр҃ВМ҃ОТ҃NИКА.

Aber in diesem Werk gibt es noch eine weitere Akrostichis, die innerhalb der Tropare im Rahmen einer Ode (das heißt bei folgerichtiger Lesung der Incipits aller Hirmoi, aller Incipits der ersten Tropare, der zweiten, der dritten und aller Theotokia) angesiedelt ist. Dies ist eine der archaischsten Leseweisen, in der Palaeographie bekannt unter dem Namen *bustrophedon*. So muß man die Anfänge der Hirmoi, in horizontale Ordnung gestellt, von links nach rechts lesen (d.h. von der ersten bis zur neunten Ode), die Incipits der ersten Tropare von rechts nach links (d.h. von der neunten Ode bis zur ersten), die der zweiten wieder von der ersten bis zur neunten, die der dritten von der neunten bis zur ersten und schließlich die der Theotokia wieder von der ersten bis zur neunten Ode.

Bei einer solchen Lesung der zweiten Akrostichis ergibt sich folgender Text: В(Ъ) NєТОN(Ь)Ц(Ь). ИСОN(Ъ) С(Ъ) Гр(Ъ)Ч(Ь)КОИ Пр҃ѢАКТИЦЄ. Пр҃ИКлиК(Ъ) Пр҃ОАВЛ(Ь)N(Ъ) И NЄМNЄМА. Es zeigt sich, daß der Autor in der zweiten Akrostichis auf die Art und Weise der musikalischen Ausführung seines Werkes hingewiesen hat, und der Text selbst enthält Termini, die charakteristisch für die westeuropäische Liturgiepraxis sind, die der Herkunft nach griechisch, aber nicht in die byzantinische Musikterminologie eingegangen sind. Vielleicht haben wir Beweise dafür, daß das slavische Abweichen von der byzantinischen Notenpraxis nicht später als auf das Ende des 10. - Anfang des 11. Jahrhunderts in Bulgarien datiert werden muß, wie auch andere Belege nahelegen, wie z.B. drei der ältesten russischen neumierten Handschriften, in die altbulgarische musiktheoretische Termini Eingang fanden.

ПРИЛОЖЕНИЕ:

НАЧАЛА НА ТРОПАРЕЙ
ПО ИХ РЯДУ В ОТДЕЛЬНЫХ ПЕСНЯХ:

ИРМОСЫ:		
I песня:	Водоу прошедъ	В
III песня:	NЄвесноумоу кроугоу	NЄ
IV песня:	Тъı ми Христе	Т
V песня:	Вьıсокоую ме ѡриноу	ОN
VI песня:	ОЦѣсти ме	Ц
VII песня:	Иже ѡ їюдеи	И
VIII песня:	Седмицею	С
IX песня:	Оудиви сѧ	О

ПЕРВЫЕ ТРОПАРИ:

IX песня:	29. Не помени блажене	N
VIII песня:	25. Сь беспльтныими силами	С
VII песня:	21. Гробь ти чьстьныи	Гр
VI песня:	17. ТоуЧеносень ѡблакь	Ч
V песня:	13. Кь твоѥи ст҃ыны	К
IV песня:	10. Ѡчищь си д҃шоу	О
III песня:	5. ПрИдите	И
I песня:	1. Придите пѣ҆ми	Пр

ВТОРЫЕ ТРОПАРИ:

I песня:	2. Ꙗко сл҃нце	Ꙗ
III песня:	6. Къ твоѥи ст҃ини	К
IV песня:	9. Те мирови	Т
V песня:	15. Иѥреискоу слоужбоу	И
IV песня:	18.. Свьтеть ахридскаꙗ	Ц
VII песня:	22.. НЄ ѿврати	Є
VIII песня:	26.. Призри бл҃жене	Пр
IX песня:	31. Испроси бл҃жене съ нб҃сь	И

ТРЕТЬИЕ ТРОПАРИ:

IX песня:	30. Клименте тебѣ молю	Кли
VIII песня:	27. ВьКоупѣ молю	К
VII песня:	23. Простри мл҃ти	Пр
VI песня:	19. ГрОмогласномь ѥзыкомь	О
V песня:	14. Аг҃ельскоѥ житиѥ	А
IV песня:	11. Вса тварь	В
III песня:	7. Лоучами	Л
I песня:	3. Наста свѣтозарнаа	N

БОГОРОДИЧНЫЕ ТРОПАРИ:

I песня:	4. Иже проповѣдаше пр҃рци	И
III песня:	8. Неиздреченно	N
IV песня:	12. БЄсѣмене зачет	Є
V песня:	16. Мт҃риѥ дрьзновлениѥ	М
IV песня:	20. Не прѣстаи ѡ нась молѧщи	N
VII песня:	24. БЄсѣмении Вьмѣсти творьца	Є
VIII песня:	28. Мт҃и б҃жиꙗ	М
IX песня:	32. Агг҃ломь творца	А

DER HEILIGE ERASMUS
IN DER SLAVISCHEN UND BYZANTINISCHEN HYMNOGRAPHIE

Dieter Stern
Berlin

1. VORBEMERKUNG

Unter den vierzehn Nothelfern des katholischen Volksglaubens findet sich als Schutzpatron der Seefahrer seit dem 13. Jh. der heilige Erasmus von Formia. Damit besitzt dieser kampanische Heilige in der westlichen Christenheit eine gewisse Prominenz. In der östlichen Christenheit hingegen spielt er kaum eine Rolle, aber gänzlich unbekannt ist er auch dort nicht. Im folgenden soll der Versuch unternommen werden nachzuvollziehen, wie und auf welchen Wegen der Kultus des westlichen Heiligen seinen Weg nach Byzanz und unter die byzantinisch geprägten Slaven fand. Im Zentrum der Überlegungen wird dabei die von der westlichen Tradition abweichende lokale Zuordnung des Heiligen stehen, der im byzantinischen Raum als Erasmus von Ochrid in Erscheinung tritt. Grundlage der nachfolgenden Ausführungen sind die liturgischen Zeugnisse des Heiligen, i.e. seine Erwähnungen in Synaxarien, seine griechische Vita sowie die überlieferten Akoluthien.

2. DER HL. ERASMUS IN BYZANTINISCHEN UND SLAVISCHEN KALENDARIEN

Der hl. Erasmus wird von einzelnen Exemplaren des Synaxars der Großen Kirche zu Konstantinopel (Syn. Ecc. CP) erfaßt. Es handelt sich dabei durchweg um Manuskripte späterer Redaktionen dieses Synaxars, von denen keines vor das 12. Jh. datiert (FALKENHAUSEN 1996, 80 & 89). Für die fraglichen Zeugnisse nimmt LUZZI (1995, 199) italogriechischen Einfluß an. Mit Ausnahme des Codex Sirmondianus (12./13.Jh.), der den Heiligen unter dem 2. Juni einordnet, führen alle Exemplare Erasmus unter dem 1. Juni (LUZZI 1995, 199). Der Eintrag des Codex Sirmondianus lautet wie folgt: Μνήμη τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Πύρρου ἐπισκόπου, Γερασίμου καὶ Ἐράσμου {...} τοῦ ἁγίου καὶ πολυάθλου Ἐράσμου. Der Eintrag nennt nicht den Ort des Martyriums. Eine Identität mit dem hl. Erasmus von Formia darf aber aufgrund des Datums und des Attributs πολύαθλος als sicher gelten.

Bis zum 13. Jh. lassen sich zwei Einträge des Heiligen in slavischen Heiligenverzeichnissen nachweisen. Dies ist zunächst der Codex Assemanianus, der

den Heiligen unter dem 2. Juni führt.[1] Es kommt der Sofioter Apostolus NBKM 882 (13. Jh.) hinzu.[2] Hier soll uns aber in erster Linie der Eintrag im Codex Assemanianus beschäftigen, da dieser der älteste Eintrag nicht nur unter den slavischen sondern überhaupt unter allen Heiligenverzeichnissen des byzantinischen Raums ist. Für den Cod. Ass. wird traditionell eine grobe Datierung für den Zeitraum ab der 2. Hälfte des 10. bis ins 11. Jh. gegeben.[3] Horace G. LUNT (1981/82, 408-410) nimmt für den Cod. Ass. aufgrund seiner sprachlichen Eigenheiten ein junges Alter an und nennt als mögliches Entstehungsdatum das Ende des 11. Jhs.[4] Damit gerät er zwar zeitlich in die Nähe der frühesten Einträge im Syn. Ecc. CP, liegt aber immer noch vor diesen. Will man nicht verlorene frühere Versionen des Synaxars von Konstantinopel mit einem Eintrag für Erasmus annehmen, so wird man für den Eintrag des Cod. Ass. kaum auf das Synaxar von Konstantinopel als Quelle verweisen können. Es spricht zudem noch mehr gegen diese Verbindung. Die Zeugnisse des Syn. Ecc. CP ordnen Erasmus mit Ausnahme wohl des Codex Sirmondianus unter dem 1. Juni, und nicht, wie der Cod. Ass., unter dem 2. Juni ein. Hier ist möglicherweise von einer direkten italo-griechischen Beziehung, wie sie Ihor ŠEVČENKO für den Cod. Ass. vermutet, auszugehen. Ein deutliches Indiz für einen italo-griechischen Einfluß gibt etwa die Einordnung des Nikolaus von Myra unter dem 20. Mai, dem Tag seiner Translatio nach Bari (ŠEVČENKO 1982, 144).

Auch der Wortlaut des Eintrags im Cod. Ass. spricht eher gegen eine Abhängigkeit vom Syn. Ecc. CP. Der Cod. Ass. spricht Erasmus als Bischof an.[5]

---

1 Cf. den hier kyrillisch transliterierten regulären, glagolitischen Eintrag des *Ev. Ass.* (I, 146v): мц҃а ию̑ в҃ {...} и ст҃аго еразма еп҃па. Am rechten Rand des Textes findet sich ein Nachtrag späterer Hand, in der der Heilige dem 1. Juni zugeordnet wird: ма̑ иꙋ҃нѣ ·а· дн҃ ст҃го ѡц҃а разъма. Zur Abweichung des Datums cf. SCHNITTER & MIKLAS (1999, 267), die hierhinter ein Versehen vermuten. In Anbetracht derselben Datumsdifferenz in den Zeugnissen des Syn. Ecc. CP kann es sich aber auch um eine spätere Korrektur handeln.

2 Cf. MARTINOV (1863, 145), der zusätzlich noch eine von ihm als Novgorodense I bezeichnete Quelle angibt. Aus der Wiedergabe des Inhalts der fraglichen Handschrift bei MARTINOV (1863, 336) wird jedoch ersichtlich, daß es sich hierbei um das Juni-Menäum GIM Sin. 167 handelt, das die slavische Akoluthie des Erasmus enthält (dazu s.u.).

3 Cf. *Ev. Ass.* I, p. VII: “Codex altero dimidio saeculi X. vel saec. XI. in Macedonia scriptus.”

4 Dem schließt sich auch Ihor ŠEVČENKO (1982, 145) an.

5 Als Bischof von Formia wird er nach DESANTIS (1992, 296) im Gegensatz zur sonstigen byzantinischen Überlieferung in russ.-ksl. Prologviten des 12. und 13. Jhs. geführt. Desantis beruft sich auf MARTINOV (1863, 10 & 145) und vermutet hierin spätere russische Zusätze, die auf direkter Kenntnis der *Passio* beruhen sollen, und nicht bulgarisch vermittelt seien. Dies wiederum kann aber schlechterdings nicht sein, da die Passio an keiner Stelle erwähnt, daß Erasmus Bischof von Formia gewesen sei. In der Tat handelt es sich bei der von Martinov ausgewerteten Quelle um eine 1850 in Moskau erschienene Druckausgabe (Prologus, id est Menologium compendiosum, Mosquae 1850), die unter anderem auch Handschriften des 12. und 13. Jhs. auswertet. Es wird jedoch mit keinem Wort erwähnt, daß die in dieser Ausgabe enthaltenen Angaben zu Erasmus ebenfalls aus diesen alten Handschriften stammen. Immerhin findet sich aber an anderer Stelle in der slavischen Überlieferung ein sicherer Beleg für die durch die Passio nicht gedeckte Anrede des Heiligen als Bischof von Formias. Im Uspenskij spisok der Großen Lesemenäen des Makarij findet sich auf fol. 240r-v unter dem 4.

Entsprechend wird er in den drei auf uns gekommenen frühen Zeugnissen der griechischen Passio von den Bürgern Antiochiens als "Bischof der Stadt" angesprochen.[6] Hierunter mag man aufgrund des Kontexts leicht Antiochien verstehen. Gottfried HENSCKENS (AS Junii I, 215) merkt hierzu jedoch an, daß es sich wohl eher um ein Episkopat einer kleineren Stadt innerhalb des Patriarchats Antiochien handle. Wie dem auch sei, deutet das Attribut des Cod. Ass. auf eine direkte Beziehung zu der italo-griechischen Passio oder einer vergleichbaren Quelle hin. Denselben Bezug zur Passio, neben vielen anderen (dazu s.u.) weist im übrigen auch der slavische Kanon auf den Heiligen auf, wo in der ersten und vierten Ode von der dem Heiligen gebührenden **похвала архиѥрѣискаꙗ** die Rede ist.

3. DIE HAGIOGRAPHISCHEN ZEUGNISSE

Die lateinische Passio des Erasmus liegt in zwei Redaktionen vor (BHL I, 388-389; BHL Nov. Suppl., 295-296; Acta Sanctorum). Beide Redaktionen sind weit verbreitet. Die Passio fand auch Eingang in die Legenda aurea (ed. GRAESSE 1890, 890-894). Adaptionen und Bearbeitungen der lateinischen Passio finden sich in den bekannten Martyrologien des Hrabanus Maurus, Ado, Usuard und des Notker (DESANTIS 1992, 288-290). Die Bearbeitungen in den genannten Martyrologien wissen im übrigen nichts von dem Aufenthalt des Heiligen in Illyrien. Giovanni DESANTIS (1992, 290) erkennt hierin eine bewußte Auslassung in dem Bemühen, Erasmus als rein italienischen Heiligen erscheinen zu lassen.

Die griechische Passio wiederum konnte bislang nur in drei Handschriften italogriechischer Herkunft nachgewiesen werden (BHG I, 182-183; FALKENHAUSEN 1996, 80): **1.** Codex Vat. gr. 866, fol. 321r-324r [2. Juni], ein Menologium für das ganze Jahr, das zum Ende des 10. oder zum Anfang des 11. Jhs. wahrscheinlich in Kampanien kompiliert wurde (ed. HALKIN 1983); **2.** Codex Vat. gr. 1987, fol. 98v-104r [2. Juni], ein hagiographischer Sammelband kalabrischer Provenienz vom Ende des 10. oder Anfang des 11. Jhs.; **3.** Codex Mess. 29, fol. 74v-77v [1. Juni], ein Menologium, das 1307, bzw. 1308 in Messina entstand.[7] Den Herausgebern der griechischen Passio (HALKIN 1983; DESANTIS 1988) gilt diese als die urprüngliche Fassung und somit die lateinische Fassung als Übersetzung der griechischen. Vera von FALKENHAUSEN (1996, 82) weist darauf hin, daß die lateinische Passio z.T. wörtliche Übereinstimmungen mit der *Passio Sancti Canionis* zeigt. Demnach wäre die Erasmuspassio nach einem lateinischen Vorbild gestaltet und somit die lateinische

---

Mai eine Kurzfassung der Vita des Heiligen, die ihn als Bischof von Formia einführt: **пѡставленъ бы́ еп҃по҃ въ градѣ фирмиасѣ.** Damit ist letztlich nicht von der Hand zu weisen, dass es innerhalb der ostslavischen Überlieferung eine entsprechende Fehlattribution gab.

6 Ἄφες ἄνθρωπον δίκαιον καὶ ἐπίσκοπον τῆς πόλεως, διότι ὁ θεὸς τῶν χριστιανῶν ἐνεργεῖ δι' αὐτοῦ (Vat. gr. 866, nach DESANTIS 1988, 517).

7 Fragen der Provenienz und gegenseitigen Beziehungen der überlieferten Abschriften der griechischen Passio behandelt DESANTIS (1988).

Fassung der Passio als die Ältere anzusehen. Dies wird durch weitergehende textologische Vergleiche bestätigt (FALKENHAUSEN 1996, 84-87).

Besonders überzeugend ist dabei die Wiedergabe des Zitats von Jesaja 26,7, das die lateinischen sowie die griechischen Texte in der von der Vulgata und der Septuaginta abweichenden Version des Missale romanum wiedergeben. Darüberhinaus können weitere Argumente für den Primat der lateinischen Fassung angeführt werden. So war Formia, von wo der Erasmus-Kult seinen Ausgang genommen haben dürfte, im MA wie überhaupt ganz Kampanien lateinisch und nicht griechisch geprägt (FALKENHAUSEN 1996, 83-84). Erst im 10./11. Jh. kommen griechische Mönche aus Sizilien und Kalabrien nach Kampanien, wo sie eine rege kulturelle Tätigkeit entfalten. Vor allem im Umfeld Neilos', des Gründers der Badia Grottaferrata, entstehen zahlreiche Codices, die u.a. die lokale, lateinische Tradition Kampaniens aufgreifen und ins griechisch-byzantinische Milieu überführen. Es steht daher in der Tat zu vermuten, daß die griechische Fassung der Passio in den Kontext neilianischer Adaptationen lateinischer Lokaltradition gehört.

4. DIE BYZANTINISCHEN (GRIECHISCHEN UND SLAVISCHEN) AKOLUTHIEN

Bis heute konnten drei Akoluthien auf den hl. Erasmus ermittelt werden, und zwar zwei ausschließlich griechisch überlieferte und eine, die nur slavisch überliefert ist.[8]

Die slavische Akoluthie liegt in drei Abschriften vor, von denen zwei sich in Novgoroder Gottesdienstmenäen des 12. Jhs. finden (GIM Sin. 167, RNB Sof. 206) und eine weitere in dem 1435 datierten serbischen Menäum NBKM 122 (Conev 1910, 89-91). Die Novgoroder Menäen ordnen die Akoluthie unter dem 2. Juni ein. In dem serbischen Menäum steht die Akoluthie hingegen unter dem 1. Juni.[9] Die Rubriken der Novgoroder Menäen enthalten keinen Namenszusatz. Davon abweichend ist in der Rubrik des serbischen Menäums von Erasmus aus Lychnidos (еразма лихнидиньскаго) die Rede.

Die beiden griechischen Akoluthien sind unterschiedlichen Alters. Die ältere ist in vier Menäen aus der Zeit vom 11. bis zum 13. Jh. überliefert. Die Menäen sind unterschiedlicher Herkunft, und zwar aus dem Meteora-Kloster

---

[8] DESANTIS (1988, 497) erwähnt drei griechische Manuskripte des Nationalmuseums in Ohrid, die Offizien auf den hl. Erasmus enthalten sollen. Er konnte die Manuskripte allerdings nicht selbst einsehen. Als Quelle beruft er sich auf HALKIN (1962, 20) und MOŠIN (1961, 175-177), die jedoch nichts dergleichen berichten. Lediglich die Beschreibung des Menäums für Mai und Juni aus dem 1. Viertel des 15. Jhs. (inv. 10) durch MOŠIN (1961, 208, ms. 38) geht auf eine Randnotiz zu Erasmus unter dem 2. Juni ein: "Snégarov a remarqué qu'a là p. 201 est ajoutée dans la marge, à côte du 2 juin, une donnée relative à la célébration de S. Erasme, vénéré à Ochrida, {...}." M.E. wird man diesen Zusatz vermutlich späterer Hand eher so interpretieren müssen, daß er eine Ergänzung zu einer als Lücke empfundenen Stelle des Manuskripts darstellt. D.h. die Existenz der Randnotiz berechtigt zu der Vermutung, daß das Manuskript keine Erasmusakoluthie enthält.

[9] Hierin geht die serbische Handschrift, vielleicht nur zufälligerweise, mit dem kyrillischen Eintrag im Cod. Ass. konform.

(Meteor. Metamorph. 150, 131r-132v), aus dem Sinai-Kloster (Sinait. gr. 624, 10v-12r und 627, 18v-20v), und aus Süditalien (Matrit. gr. 4694, 85r-87r). Die Abschriften dieser älteren griechischen Akoluthie sind nicht unter dem 2. Juni, sondern unter dem 7. Juli, bzw. in einem Fall unter dem 3. Juli eingetragen. Die Rubriken enthalten keinen Namenszusatz. Die Akoluthie wurde im Juli-Band der AHG (1978 XI, 127-137) veröffentlicht. Vera VON FALKENHAUSEN (1996, 80) erklärt, daß alle vier Handschriften ebenso wie die hagiographischen Zeugnisse griechischer Sprache letztlich italogriechischer Herkunft seien. Einen Nachweis bleibt sie bedauerlicherweise schuldig. Die Juli-Daten lassen sich im übrigen schwerlich mit der italogriechischen Tradition verbinden.

Die jüngere griechische Akoluthie, die zusätzlich zu den hymnographischen Texten auch eine *vita brevis* des Heiligen enthält, liegt nur in einem Druck von 1742 aus der Typographie von Moschopolis (PEYFUSS 1996, 124-126) und in einer Handschrift des Doheiarion-Klosters auf dem Athos vor (NICHORITIS 1986, 42-43). In der Rubrik wird die Akoluthie dem 2. Juni zugeordnet. Die Rubrik enthält den Namenszusatz ἐν τῇ Ἀχρίδι. Die Akoluthie nebst Vita wurde 1986 als Anhang zu einem Artikel von K. NICHORITIS in *Cyrillo-methodianum* abgedruckt. Nach Ausweis von Ms. 2872 des Doheiarion-Klosters wurden die Akoluthie ebenso wie die Kurzvita 1509 von Maximus von Vatopedi verfaßt (NICHORITIS 1986, 43).

Die ältere griechische Akoluthie nimmt keinen Bezug auf Einzelheiten der Leidensgeschichte des Märtyrers. Der Text ist im Grunde beliebig und könnte auf jeden Märtyrer passen, so daß man sich in Anbetracht der abweichenden Daten (3. und 7. Juli gegenüber sonstigem 1. u. 2. Juni) sogar fragen kann, ob hier tatsächlich Erasmus von Formia, bzw. Ochrid gemeint ist.

Die jüngere griechische Akoluthie spart gleichfalls mit Einzelheiten aus der Leidensgeschichte. Nur das Kathisma erwähnt seine Missionstätigkeit in Ochrid (ἐν τῇ Ἀχρίδι). Es bestehen aber nicht triviale Übereinstimmungen des Kanons mit dem slavischen Kanon. Beide Kanones nennen den Heiligen einen 'zweiten', bzw. einen 'neuen Moses'[10] und beide Kanones positionieren den Bericht von der wundersamen Auferweckung des Sohnes des Kaufmanns Anastasius übereinstimmend in der 6. Ode. Für beide Übereinstimmungen kommt die Vita des Heiligen nicht in Betracht.

Da die slavische Akoluthie mehr als die anderen byzantinischen Zeugnisse auf einen eigenen byzantinischen, namentlich Ochrider, Erasmus-Kult hinzu-

---

[10] Das Epitheton des zweiten Moses ist motiviert durch Erasmus' Vorleben als Eremit und durch die englische Entrückung. Die Bezugspunkte für das Moses-Epitheton sind dessen Zug durch die Wüste sowie die himmlische Speisung durch Manna (cf. Ode 3.1: паче дрѣвьнѧаго · мосѣꙗ въ ливанѣ · брашьно ангельскоѥ съ небесе приꙗтова, sowie Vat.gr. 866 (16): Ἀγγελικὸς δὲ ἄρτος δι' ἀγγέλου αὐτῷ ἀπεστέλλετο.). Entsprechend findet sich das Moses-Epitheton auch in der Hymnographie auf den hl. Antonius, den Archetyp des Wüstenheiligen, von dem es z.B. in einem Kanon im 8. Ton heißt: Новъıи моисии тъı бъıвъ въ поустъıни побѣжаꙗ (GIM Sin. 163, 168r).

weisen scheint, soll diese im folgenden eingehender behandelt werden. Es fällt zunächst auf, daß die slavische Akoluthie am deutlichsten Bezug auf die Passio nimmt.[11] In ihr finden sich im Unterschied zu den griechischen Akoluthien durchgehend Einzelheiten aus dem Leben des Heiligen. Sie erwähnt seine Herkunft aus Antiochien (3. Ode, 3. Tropar), sein Eremitenleben im Libanon (2. Stichire; 1. Ode, 3. Tropar; 3. Ode, 1. Tropar) und seine beiden Peiniger Diokletian (Kathisma; 8. Ode, 2. Tropar) und Maximian (8. Ode, 2. Tropar). Im 2. Tropar der 5. Ode wird sogar der Dialog zwischen Erasmus und Diokletian nachgebildet. Die in den verschiedenen Versionen der Passio bald mit 20.000, bald mit 40.000 angegebene Zahl der von Erasmus Bekehrten erscheint im 1. Tropar der 7. Ode unbestimmt als **тысѧща тысѧщами**. Ferner wird dem Auferweckungswunder an dem Sohn des Kaufmanns Anastasius die gesamte 6. Ode gewidmet, wobei im 3. Tropar sogar die an Anastasius gerichtete Ansprache des Erasmus aus der Passio nachgeahmt wird:

> **Анастасе блажене, подвизаи сѧ, рече, въ вѣроу христовоу, да оузьриши въскорѣ власть божию бещисльноу, сына ти оумьръша именьмь ѥго въстающа.**
>
> Ἀναστάσιε, ἐὰν πιστεύῃς εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τεχθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, ἀπολήψῃ τὸν υἱόν σου. (Vat. gr. 866, ed. *Halkin* 1983, 11)

Die Herkunft der slavischen Akoluthie liegt im Dunkeln. Gemäß dem allgemeinen Kenntnisstand über die Anfänge der slavischen hymnographischen Überlieferung bieten sich grundsätzlich zwei Quellen an. Dies ist zum einen die bulgarische Tradition, die mit den Namen Kliment und Naum von Ochrid verbunden ist, und zum anderen die spätere Übersetzung griechischer Menäen für das ganze Jahr für die Rus'. Das Vorhandensein eines, wenngleich späten südslavischen Textzeugen läßt erstere Quelle als die wahrscheinlichere erscheinen. Ein Vergleich der Lesarten legt diesen Schluß allerdings nicht unbedingt nahe, auch wenn er ihn nicht notwendig widerlegt.

---

[11] Angesichts der prinzipiellen Möglichkeit, daß die slavische Akoluthie keine Übersetzung aus dem griechischen, sondern ein slavisches Originalwerk darstellt, erscheint die Frage angebracht, in welcher Form dem etwaigen slavischen Kanondichter die ausführliche Passio zugänglich war. Es besteht grundsätzlich die Möglichkeit, daß er sich mit der Passio in ihrer griechischen Version vertraut machte. Möglicherweise stand ihm aber auch schon eine slavische Übersetzung der Passio zu Gebote. Bedauerlicherweise fehlt ein entsprechendes frühes Zeugnis. Immerhin enthalten aber die Großen Lesemenäen des Makarij unter dem 10. Juni die vollständige Übersetzung der Passio. Ein Vergleich von Tagestitel, Incipit und Desinit bei ABRAMOVIČ (1907, 119) mit dem griechischen und dem lateinischen Text zeigt eine weitestgehende Übereinstimmung, die es kaum gestattet, sich eindeutig entweder für den griechischen oder den lateinischen Text als Quelle für den slavischen Text auszusprechen. Allerdings läßt sich **Фирмиасъ** in der Rubrik am ehesten als Übernahme des griechischen Genetivs in der Wendung ἐν πόλει Φορμίας (Vat. gr. 866) verstehen. Auch das Desinit weist an einer Stelle indirekt auf den griechischen Text als Quelle. Slavischem **в̓селисѧ** entspricht im gr. Text (Vat. gr. 866) das Hendiadyoin εὐφραίνου καὶ ἀγαλλιῶ und im lateinischen Text (BHL I 388, No. 2582) *epulare*. Geht man nun davon aus, daß sich hinter **в̓селисѧ** ein Transmissionsfehler für ursprüngliches **веселисѧ** verbirgt, weist die Semantik eher auf den griechischen Text als Quelle.

Die serbische Abschrift[12] der Akoluthie unterscheidet sich von ihren älteren Novgoroder Parallelen zunächst durch die modernere Anordnung des Materials nach dem Ablauf des Gottesdienstes statt nach Gattungszugehörigkeit. Auch ist die serbische Akoluthie vollständiger, bzw. umfangreicher. Sie hat zusätzlich zu dem in den Novgoroder Menäen überlieferten Bestand noch ein Kontakion, sowie drei zusätzliche Troparien in der 3., 8. und 9. Ode des Kanons. Für das Kontakion ist allerdings nicht von einer ursprünglichen Zugehörigkeit zu der Erasmus-Akoluthie auszugehen. Vielmehr handelt es sich um eine Entlehnung aus der Akoluthie des hl. Metrophanes, dessen am 4. Juni gedacht wird.[13] Der Text ist in allen drei Abschriften im wesentlichen gleich, wobei die Novgoroder Abschriften einander erkennbar näher stehen. Bei insgesamt acht Lesarten geht allerdings die Novgoroder Sophienhandschrift (RNB Sof. 206) mit dem serbischen Menäum gegen die ebenfalls Novgoroder Synodalhandschrift (GIM Sin. 167) konform. Dem stehen wiederum vier Stellen gegenüber, wo die Synodalhandschrift mit dem serbischen Menäum gegen die Sophienhandschrift konform geht.

Es zeigt sich allerdings, daß an drei der vier Stellen die Sophienhandschrift kleinere Korruptelen enthält, wo die serbische und die Synodalhandschrift einen besseren Text zeigen.[14] In allen drei Fällen ist eine Widerherstellung des ursprünglichen Textes in einer der beiden übereinstimmenden Handschriften unabhängig von der jeweils anderen denkbar, so daß diese Stellen für eine Bewertung der stemmatischen Beziehungen irrelevant sind. Anders verhält sich dies allerdings mit der vierten Stelle, wo die Sophienhandschrift eine kleinere Lakune (7 Wörter) aufweist.[15] Zwar sind die Texte der serbischen und der Synodalhandschrift an dieser Stelle nicht identisch, doch kann man ohne weiteres ihren gemeinsamen Ursprung erkennen.

Die acht Stellen, an denen die Sophienhandschrift mit der serbischen Handschrift konform geht, sind jedoch gänzlich anderer Art, indem sie nämlich keine Wertung der Lesarten gegeneinander zulassen. Es handelt sich in sieben Fällen um äquivalente lexikalische Varianten und in einem Fall um eine Wort-

---

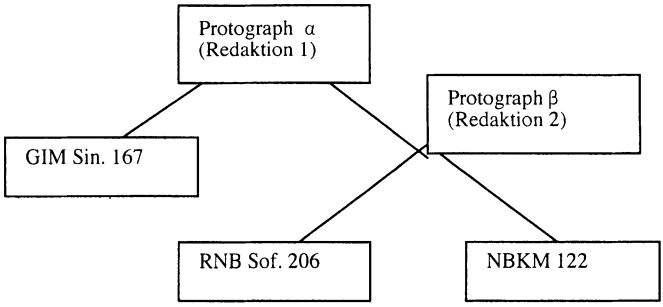
[12] Ich möchte an dieser Stelle Frau Dr. Bojka MIRČEVA für die Freundlichkeit, mir den Text der serbischen Abschrift zur Verfügung zu stellen, meinen herzlichen Dank aussprechen.

[13] Измлада пави се сьсоудь чьстьнь (NBKM 122, 245r-v), cf. Kontakion auf Metrophanes in GIM Sin. 167, 24v in marg., inc. Издѣтьска пави сѧ сьсоудъ чьстьнъ, gr. Ἐκ παιδὸς ἀνέφηνας τίμιον σκεῦος (Amfilochij 1879, 119).

[14] **1.** Ode I, Tropar 3: GIM Sin. 167, NBKM 122 незаходмцюю звѣздоу cf. RNB Sof. 206 незаходмцюю оуздоу; **2.** Ode IV, Tropar 1: GIM Sin. 167 твоими молитвами и нъı блажене съподови > RNB Sof. 206 твоими молитвами и нъıнѣ блажене съподови > NBKM 122 (restituiert) твоими молитвами и нась блажене сьподови; **3.** Ode VI, Tropar 3: GIM Sin. 167 тъ бо животоу и съмьрти кєть дьржава, in RNB Sof. 206 statt 3.sg. 2.sg.: тъı бо животоу и съмьрти кси дьржава. Diese Lesart ergibt keinen Sinn im Gesamtzusammenhang des Tropars, daher resituiert NBKM wieder die 3.sg., weicht aber in der Wortstellung ab.

[15] Ode V, Tropar 3: GIM Sin. 167 вѣчьнъıѣ мѣ моукъı и страсти вьсеѣ извавити sowie NBKM 122 вѣчниѥ моукы избавити мє.

stellungsvariante.[16] Diese Lesarten berechtigen im Unterschied zu den Übereinstimmungen zwischen serbischer und Synodalhandschrift dazu, zwei Redaktionen der slavischen Akoluthie anzusetzen. Die erste Redaktion wird durch die Novgoroder Synodalhandschrift (GIM Sin. 167) und die zweite Redaktion durch die Sophienhandschrift (RNB Sof. 206) und die serbische Handschrift (NBKM 122) repräsentiert. Durch zusätzliche, häufige Abweichungen der serbischen Handschrift gegenüber den beiden Novgoroder Handschriften weist diese sich als rezentere Vertreterin der zweiten Redaktion aus. Der Annahme einer direkten apographischen Linie zwischen der Sophienhandschrift und der serbischen Handschrift steht jedoch die Lakune in der Sophienhandschrift entgegen. Auch die zusätzlichen Tropare in der serbischen Abschrift könnten dem entgegenstehen, wofern es sich nicht, wie auch im Falle des Kontakions, um spätere Zusätze handelt. Ein mögliches Stemma wäre folgendes:



Wofern man die zusätzlichen Tropare der serbischen Handschrift jedoch für ursprünglich hält, wird eine andere Orientierung des Stemmas erforderlich. Die gemeinsamen Lesarten zwischen der serbischen und der Sophienhandschrift wären dann als Archaismen zu werten. Die Synodalhandschrift würde dann den rezentesten Text der Transmissionsgeschichte repräsentieren. Dieses Szenario käme sicher den Freunden einer altbulgarischen Ursprungshypothese entgegen, hätte aber den Schönheitsfehler, daß der Archetyp nur in einer sehr jung datierenden Handschrift erhalten wäre, während die Texte der deutlich früheren Novgoroder Handschriften bereits zwei Modernisierungsstufen (1.

[16] **1.** Stichire III: GIM Sin. 167 трьсвѣтьлами лоучами vs. RNB Sof. 206/NBKM 122 трьсвѣтьлами зарѧми; **2.** Stichire IV: стълпъ неподвижимъ vs. стълпъ недвижимъ; **3.** Ode I, Tropar 2: Параклитовою зарею освѣщь сѧ vs. Параклитовою зарею просвѣщь сѧ; **4.** Ode I, Tropar 2: недоугъı vs. болѣзни; **5.** Ode I, Tropar 3: вьселеноую прѣсвѣтьло оукрашающю vs. вьсю вьселеноую прѣсвѣтьло оукрашающю; **6.** Ode III, Tropar 1: сътѧжавъ блажене кразме vs. блажене еразме сътѧжавъ; **7.** Ode III, Tropar 2: дроугъıи ангелъ въ плъти ıави сѧ vs. дроугъıи ангелъ въ плъти обрѣте сѧ; **8.** Ode V, Tropar 2: Не лъсти мене въсоук, диоклитиане м8чителю, камению и дрѣвоу чьсть божьствьноую въздаваꙗ vs. Не лъсти мене въ соуктоу, диоклитиане м8чителю, камению и дрѣвоу чьсть божьствьноую въздаваꙗ. Die achte Lesart beruht auf einer unterschiedlichen Textinterpretation. Beide Interpretationen sind jedoch sinnvoll und damit äquivalent.

Tilgung der drei 'ursprünglichen' Tropare; 2. Synodallesarten) repräsentierten. Hier besteht mit Sicherheit Bedarf nach näherer Klärung. Die erste Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden muß, ist, ob die Synodalhandschrift sich auch sonst als textologisch rezenter im Vergleich zur Sophienhandschrift erweist. Hier sind bereits erste Zweifel angebracht, da es Hinweise gibt, daß die Sophienhandschrift möglicherweise demselben Menäenzyklus angehört, wie das Novogoroder Aprilmenäum RNB Sof. 199 (cf. STERN 2004, 78). Letztere Handschrift ist gegenüber der korrespondierenden Synodalhandschrift für April nachweislich modernisiert, und somit wäre auch für den Juni davon auszugehen, daß die Sophienhandschrift die im Vergleich zur Synodalhandschrift rezentere ist. Ein Vergleich der Textzeugen von solchen Akoluthien für den Juni, zu denen auch griechische Texte nachgewiesen sind, verspricht hier die notwendige Klarstellung. Auch sollte der Gesamtbestand des serbischen Menäums in Anbetracht der in etlichen serbischen liturgischen Handschriften späteren Datums nachgewiesenen russischen Einflüsse eingehend auf seine Herkunft überprüft werden.

5. DAS LUKRIDOS-PROBLEM

Die hagiographischen Quellen berichten von der Entrückung des Erasmus durch einen Engel nach 'Italien' (in Italiam, gr. εἰς Ἰταλίαν) an einen Ort (*civitas*), der übereinstimmend als Lucrido, bzw. Lugrido (gr. Λουκριδόν bzw. Λούκριδον) angegeben wird. In Italien gibt es jedoch keinen Ort dieses Namens, was einen späteren Bearbeiter der lat. Passio dazu bewegte, den Ortsnamen in lacus Lucrina[17], wo eine civitas desselben Namens einst gestanden haben soll, zu ändern (FALKENHAUSEN 1996, 81).

Da aber Erasmus sich, wie die Passio weiter berichtet, von Lukridos aus nach Sirmium und Dyrrhachion, den heutigen Orten Sremska Mitrovica und Durrës, begibt, liegt nahe, daß Lukridos nicht, wie es die Passio will, in Italien, sondern eher auf dem Balkan zu suchen ist. In der von Johannes von Gaeta (Papst Gelasius II.) zwischen 1078 und 1088 erstellten Neufassung der Vita wird das unklare Lukridos denn auch bereits als Ochrid identifiziert: "Porro beatus Herasmus ducem itineris angelum sequens Ocridam civitatem advenit, quae in extremis Asiae partibus in media videlicet Vulgariae provinciae regione constructa quattuor dierum itinere disparatur a Sirmae." (ENGELS 1956, 25) Diese Identifikation wird allgemein akzeptiert, auch wenn ihre Grundlagen nicht ganz klar sind (FALKENHAUSEN 1996, 81).

Es ergibt sich nämlich auch für die Identifikation von Sirmium anhand der Passio ein ähnliches Problem, wie für die Gleichsetzung von Lukridos mit Ochrid. Die lateinischen Fassungen der Passio geben den Ort als civitas Sirmitana, und die griechischen als πόλις Σουρμητανῶν, Ὀρμητανῶν, bzw. Σουρμεῶν, an. Die in den verschiedenen Fassungen der Passio belegten For-

[17] Lucrinus lacus, Lagune in der Bucht von Baiae, Campanien.

men weichen deutlich von den anderweitig in dem lateinischen und griechischen Schrifttum der Zeit überlieferten Formen für Sirmium ab, so daß eine gewisse Unsicherheit über die Identität des genannten Orts bestehen bleibt (FALKENHAUSEN 1996, 82). Einen indirekten Hinweis darauf, daß gleichwohl Sirmium gemeint ist mag man in der Figur des Probus sehen, der dem Maximian zu Sirmium die Anwesenheit und Tätigkeit des Erasmus in Lukridos verrät. In einer Reihe von Viten zu Märtyrerheiligen in Sirmium ist gleichfalls von einem Verrat durch einen gewissen Probus die Rede ist, sodaß gewissermaßen Probus und Sirmium als zusammengehörige Zutaten eines pannonischen Typus von Märtyrerviten gesehen werden können.[18]

Unzweifelhaft ist lediglich die Identität desjenigen Orts, von dem Erasmus mit dem Schiff nach Kampanien gelangt. Dieser wird in der lateinischen wie in der griechischen Fassung der Passio einhellig mit Dyrachium, bzw. Δυρράχιον angegeben.

Auch wenn man mit gutem Grund von einer Lokalisierung des ominösen Ortes Lukridos auf dem Balkan ausgehen kann und die Gestalt des Toponyms an eine Kontamination des alten und des neuen Namens von Ochrid denken läßt, so kann von einer sicheren Identifikation keineswegs die Rede sein.[19] In Anbetracht der Tatsache, daß alle griechischen Quellen bereits seit dem 9. Jh. die Stadt ausschließlich als Achrida kennen (FALKENHAUSEN 1996, 92, ann. 99), erscheint es zweifelhaft, daß die griechischen Kopisten der Passio, die sämtlich Lukridos schreiben, diesen Ort mit Achrida identifizierten. Das Nämliche gilt grundsätzlich auch für Urheber und Kopisten der slavischen Akoluthie.

6. GAB ES EINEN VORSLAVISCHEN ERASMUS-KULT IN OCHRID?

Die textuelle Basis für die Annahme einer Tätigkeit des hl. Erasmus in der Ochrider Region erweist sich, wie wir nun gesehen haben, als recht dünn. Damit stellt sich aber auch erneut die Frage nach dem Alter des Erasmus-Kults in und um Ochrid. Sollte sich hinter der unklaren Ortsangabe der Passio tatsächlich Lychnidos, bzw. Achrida in einer kontaminierten Form verbergen, wäre es nicht ganz abwegig, die Anfänge des lokalen Erasmus-Kults bis auf die Zeit seines Aufenthalts in Ochrid zum Ende des 3. Jhs. zu verfolgen.[20] In der Tat hat es nicht an Versuchen dieser Art gefehlt, die sich, da ja die textuelle Basis wenig hergibt, auf archäologische und ikonographische Untersuchungen

---

[18] Giovanni DESANTIS (1992, 276) spricht von einem "ciclo agiografico pannonico".

[19] Daß Ochrid und Lychnis/Lychnidos ein und dieselbe Stadt meinen, wird weithin angenommen, obschon hieran berechtigte Zweifel bestehen, da es nur eine einzige Quelle gibt, die beide Toponyme miteinander in Beziehung setzt, wobei allerdings der See, und nicht die Stadt gemeint ist (FIACCADORI 1983, 185).

[20] Dabei ist eine keineswegs selbstverständliche historische Authenitizität der Angaben in der Passio vorauszusetzen. Die bereits angesprochenen Parallelen zu der *Vita S. Canionis* lassen die Angaben jedoch in einem eher fragwürdigen Licht erscheinen, da sie nahelegen, daß es sich bei der Passio des Erasmus insgesamt um eine Kompilation aus anderen Viten handelt.

stützen. Ältere bildliche Darstellungen des Heiligen finden sich in den Fresken der Kirche des hl. Johannes Evangelista in Kaneo bei Ochrid sowie in der Felsenkirche des hl. Erasmus bei Ochrid. Beide Bildnisse datieren um das Ende des 13. Jhs. (GROZDANOV 1983). Einzelne Versuche, den hl. Erasmus in noch älteren Fresken mit unleserlichen oder nicht vorhandenen Bildunterschriften wiedererkennen zu wollen, konnten schwerlich zu verläßlichen Ergebnissen führen. Was die Evidenz archäologischer Grabungen betrifft, so ist auch auf diese wenig zu geben. Die Tatsache, daß sich bei Grabungen um die mittelalterliche Felsenkirche des hl. Erasmus ein frühchristlicher, i.e. vorslavischer Vorgängerbau aus dem 4. Jh. fand, berechtigt kaum zu der Folgerung GROZDANOVS (1983, 140), daß der Erasmus-Kult in Ochrid bis in die frühchristliche Zeit zurückreiche, denn es ist keineswegs ausgemacht, daß beide Sakralbauten das Patrozinium des hl. Erasmus teilten. Der frühchristliche Bau wurde bereits um das Jahr 514 durch ein Erdbeben zerstört, und der Nachfolgebau, d.h. die Felsenkirche des hl. Erasmus, wurde erst sehr viel später an dieser Stelle errichtet, sodaß nicht ernsthaft von einer kultischen Kontinuität zwischen beiden Kirchenbauten ausgegangen werden kann (FALKENHAUSEN 1996, 88). Die Ankunft der heidnischen Avaren und Slaven im 6. Jh. auf dem Balkan wird das ihrige dazu beigetragen haben, etwaige spätantike christliche Kulte einstweilen in Vergessenheit geraten zu lassen.

Ein Kult des Erasmus für Ochrid wird somit nach den ikonographischen Zeugnissen erst für das 13. Jh. greifbar. In schriftlichen Zeugnissen wird dieser Lokalkult sogar erst im 15. Jh. manifest, und zwar in dem serbischen Menäum von 1435 (NBKM 122), das in der Rubrik das Attribut **лихнидиньскаго** hinzufügt, wo die älteren Zeugnisse der Akoluthie aus den Novgoroder Menäen gar kein Attribut haben. Stattdessen finden sich in den Novgoroder Menäen, ebenso wie im übrigen in dem serbischen Menäum, innerhalb der Akoluthie Formen, denen ein Toponym Lykrida (Ljukrida, **лѵкрида**) zugrundeliegt.[21] Daß die Verwendung dieser Namensform eine Identifikation mit Lychnidos/Ochrid nicht von vornherein ausschließen muß, zeigt das serbische Menäum. Doch kann man sich auf der anderen Seite kaum sicher sein, daß die Novgoroder Kopisten sich über die Identität des Orts im Klaren waren.

Unter den gegebenen Umständen wäre eine plausible Deutung der Faktenlage, daß der hl. Erasmus erst recht spät, nämlich in etwa um das 13. Jh. zu einem Ochrider Lokalheiligen wurde. Das Vorkommen des Heiligen in der Kalenderliste des Codex Assemanianus und in den Novgoroder Menäen reicht alleine nicht, um einen lokalen Ochrider Erasmus-Kult vor dem 13. Jh. anzusetzen, da keines dieser frühen Zeugnisse direkten Bezug auf Ochrid nimmt. Es wäre also lediglich das schiere Vorkommen selbst in den genannten

[21] Das serbische Menäum hat allerdings das der Passio näherstehende **Лоѵкридо** und **лоѵкридскаа**. Die fehlende Palatalität kann aber auch eine Eigenheit der serbischen Redaktion des Ksl. widerspiegeln.

Zeugnissen, das für einen frühen Ochrider Kult des sonst im byzantinischen Raum nahezu unbekannten Heiligen ins Feld geführt werden kann.

Doch ergibt sich für Erasmus, insbesondere für die slavische Erasmus-Akoluthie noch ein zusätzliches Problem. Wir hatten bereits gezeigt, daß die slavische Akoluthie nachweislich auf der Passio des Heiligen beruht. Der unmißverständlichste Hinweis auf diese Abhängigkeit ergibt sich aus der Übernahme des Toponyms Λούρκιδος als лукрида. Diese direkte Entlehnung spricht auch am ehesten dagegen, daß die slavischen Autoren und Kopisten diesen ominösen Ort mit Ochrid identifiziert haben. Nun verhält es sich aber so, daß gewisse Teile der Passio in der Akoluthie nicht berücksichtigt werden, und zwar eben jene Schlußepisode, die in Formia angesiedelt ist. Man muß hinter dieser Auslassung natürlich keine tieferen Motive vermuten und kann sie im Raum stehen lassen, ohne ihr irgend eine weitergehende Bedeutung beizumessen. Die Art der Auslassung läßt allerdings ein klares Motiv vermuten. Wir hatten bereits beiläufig erwähnt, daß in den lateinischen Bearbeitungen der Passio durch Hrabanus Maurus, Ado und Usuard die Geschehnisse in Lukridos ausgespart wurden. DESANTIS vermutete hier einen bewußten Eingriff in der Absicht einen westlichen Alleinanspruch auf den Heiligen geltend zu machen. Umgekehrt kann nun ein ähnliches Motiv der Traditionserfindung für die slavische Akoluthie vermutet werden, nämlich daß hier durch Auslassung der kampanischen Episode ein östlicher, namentlich Ochrider Alleinanspruch auf den Heiligen erhoben wird.[22] Damit wäre aber vorausgesetzt, daß die vermutlich Ochrider Autoren der Akoluthie Erasmus tatsächlich für einen Ochrider Heiligen hielten. Es bliebe dann allerdings die Frage, warum sie das unklare Λούκριδος der Passio nicht durch entsprechendes Ochrid, bzw. das die apostolische Tradition herausstreichende Toponym Lychnidos ersetzten. Eine Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs könnte in etwa wie folgt aussehen. Die Schöpfer der Akoluthie erkannten, so wie ja auch Johannes von Gaeta[23], in Λούκριδος Ochrid wieder. Wahrscheinlich war ihnen auch geläufig, daß Ochrid in früheren Zeiten, also auch zu jener Zeit als Erasmus lebte, einmal anders geheißen hat, ohne aber vielleicht den genauen Namen (nämlich Lychnidos) zu kennen. Da man aber erst einmal in Λούκριδος aufgrund des

---

[22] Dasselbe Motiv sieht im übrigen DESANTIS (1992, 301) hinter der Angabe der auf der Passio beruhenden Kurzvita in der 1742 in Moschopolis herausgegebenen Akoluthie, daß nämlich Erasmus nach seiner Missionstätigkeit in Formia nochmals nach Ochrid zurückgekehrt und schließlich in Chermelia bei Ochrid gestorben sei. TRAPP (1982) zeigt in beeindruckender Weise, wie man sich während des gesamten Mittelalters bis ins 18. Jh. mühte, dem Rechtsanspruch Ochrids auf den verlorenen autokephalen Status durch die Schaffung von Texten, die eine lange apostolische Tradition suggerieren sollten, Ausdruck zu verleihen. Dabei schreckte man auch nicht vor Erfindungen von Traditionen in Form von kompilierten und nach fremden Vorlagen adaptierten Viten und Akoluthien vermeintlicher Lokalheiliger zurück.

[23] Ein direkter Einfluß der Umdeutung des Toponyms durch Johannes auf Gaeta auf die slavische Tradition ist eher unwahrscheinlich, da dessen lateinische Überarbeitung der Passio nur in einem *codex unicus* (Cod. Cassin. 101 HH fol. 223v-235v; cf. ENGELS 1956, 17) erhalten ist.

Anklangs zu Ochrid-Αχρίδα den Ort Ochrid wiederzuerkennen meinte, hielt man die Schreibung der Passio im Vertrauen auf deren Autorität irrtümlicherweise für den alten Namen der Stadt. Erst in späterer Zeit wurde dann von einem Kundigeren das Toponym zumindest im Tagestitel (gemeint ist die Akoluthie in NBKM 122) in der historisch richtigen Form wiedergegeben. Diese Lösung ist zugegebenermaßen hochspekulativ, scheint aber einstweilen der einzige Ausweg aus dem dargelegten Widerspruch, wofern man diesen als solchen bereit ist anzuerkennen.

Einen vorslavischen, bis in die Spätantike zurückreichenden, kontinuierlichen Erasmuskult legt diese Version im übrigen nicht nahe. Sie verlagert dessen Anfänge zunächst einmal lediglich in die Entstehungszeit der slavischen Akoluthie. Denn auch in dieser Version beruht die Begründung des Ochrider Erasmuskults lediglich auf dem Namensanklang, der dann im Sinne der Traditionsschaffung interpretiert wurde. Dabei ist es im Grunde unerheblich, ob das Toponym Λούκριδος der Passio letztendlich wirklich eine verderbte Form von Lychnidos-Ochrid darstellt, oder nicht.

Hier schließt sich nun die Frage der Datierung der frühen Zeugnisse an. Der Codex Assemanianus ist doch möglicherweise erheblich jünger als lange Zeit angenommen und mag erst in der 2. Hälfte des 11. Jhs. enstanden sein (ŠEVČENKO 1982, 145). Damit ergibt sich aber aus der Erwähnung des Erasmus in diesem Codex kein zwingender Bezug zum frühen Ochrider Schrifttum. Wie verhält es sich aber mit der Akoluthie. Wir können zwar bisher noch keine griechische Vorlage nachweisen, doch auch der eindeutige Nachweis ihres slavischen Ursprungs in Form einer Akrostichis ist nicht gegeben.[24] Natürlich kann und sollte man den Eintrag im Cod. Ass. mit der Akoluthie in den Novgoroder Menäen im Zusammenhang sehen. Wir hätten es dann in der Tat mit einer südslavisch-ostslavischen Lehnbeziehung zu tun. Doch wäre dies eher eine rezente südslavische Innovation, die möglicherweise erst ins 11. Jh. fällt, und zeitgleich in den ostslavischen Raum vermittelt wurde.[25]

---

[24] Die Behauptung MELOSKIS (1988, 69), daß die slavische Akoluthie, die er nur in der Version aus NBKM 122 kennt, von einem Schüler Kliments in Ochrid verfaßt wurde ("... напишани во Охрид од некой Климентов ученик."), entbehrt jeder Grundlage. Wofern slavischer Ursprung im Sinne einer Herkunft aus dem Umkreis von Kliment und Naum von Ochrid verstanden wird, sollte die inkriminierte Akoluthie auch gewisse für diese Werke charakteristische Formeigenschaften aufweisen. Dagmar CHRISTIANS (2002) beobachtet, daß die Werke der Ochrider Hymnographen in rigider Weise das syllabische Schema der griechischen Musterstrophen einzuhalten bemüht sind, während die späteren Übersetzungen einem strikten morphologisch-syntaktischen Interlinearitätsprinzip folgen, wodurch in diesen Übersetzungen ein ausgeprägter Heterosyllabismus zwischen Troparien derselben Musterstrophe zu beobachten ist. Wenn die Erasmus-Akoluthie zu dem Ochrider hymnographischen Schaffen gerechnet werden soll, sollte sie also eher dem rigiden syllabischen Typus entsprechen. Eine entsprechende Prüfung des Erasmus-Kanons weist die Akoluthie jedoch eher als Vertreter der späteren Übersetzungspraxis aus, da die Silbenzahlen korrespondierender Verse zum Teil erhebliche Unterschiede zeigen, die nicht durch Transmission erklärt werden können.

[25] DESANTIS (1992, 292) suggeriert, daß Johannes von Gaeta seinerseits von einem Ordensbruder Informationen über einen bereits bestehenden Erasmuskult in Ochrid erhalten habe,

Abschließend kann festgehalten werden, daß es keinen überzeugenden Hinweis auf einen spätantiken Erasmus-Kult in der Region Ohrid gibt, der die Jahrhunderte überdauernd von den christianisierten Slaven hätte übernommen werden können. Es sollte auch bedacht werden, daß ein entsprechender auf die spätantike Zeit zurückgehender Märtyrerkult, der sich immerhin in einer eigenen Basilika bei Ochrid manifestiert haben soll, zum wenigsten in der byzantinisch-griechischen Überlieferung Spuren hinterlassen haben sollte. Abgesehen allerdings von den späteren unspezifischen Einträgen in dem Synaxarium von Konstantinopel und der gesichtslosen, nur in drei Abschriften überlieferten älteren griechischen Akoluthie, existiert der Heilige in Byzanz nicht. Auch lassen die frühen Zeugnisse nicht erkennen, daß man den Heiligen überhaupt regional zuzuordnen wußte. Das Schweigen der byzantinisch-griechischen Quellen legt viel eher den Schluß nahe, daß der heilige Erasmus möglicherweise gar keine Wurzeln im byzantinischen Bereich, wozu schließlich auch Ochrid gehörte, hatte. Nach Byzanz kam der Heilige vermutlich auf rein schriftlichem Wege, und zwar zum einen als Kalendereintrag ohne jede biographische Hintergrundinformation in das Synaxarium von Konstantinopel und zum anderen in Gestalt der Passio nach Mazedonien, wo man ihn auf der Grundlage der Ortsangaben der Passio zu einem Ochrider Heiligen machte. Anlaß und Umstände, die zur Abfassung der frühen griechischen Akoluthie führten, liegen völlig im Dunkeln, wohingegen die Akoluthie von Moschopolis und die slavische Akoluthie auf die Passio zurückgehen. Für beide Überlieferungswege muß eine italo-griechische Vermittlung angenommen werden. Wenn aber DESANTIS (1992, 304) zu dem Schluß kommt, daß sich in dem Ochrider Erasmus-Kult italo-griechische mit einer alten lokalen Tradition vermischt hätten, so bleibt er uns die Antwort schuldig, worin denn der Ochrider Anteil dieses Kults bestehen soll. Alles was von dem Leben des Heiligen bekannt und überliefert ist, findet sich ausschließlich in der italo-griechischen Passio. Eigenständige Ochrider Traditionselemente, die einen alten lokalen Erasmus-Kult in Ochrid wahrscheinlicher werden ließen, gibt es schlicht nicht.[26] Es sollte hier auch in Erwägung gezogen werden, daß die Passio

---

sodaß eine Begründung des Erasmuskults infolge der Identifikation von Lukridos als Ochrid chronologisch nicht in Betracht zu kommen scheint. Die maßgebliche Belegstelle aus der Passio in der Version des Johannes, die von Desantis in gekürzter Form angeführt wird ("fratre quodam nostro ... interrogato") besagt in dieser Sache letztlich aber wenig, da der fragliche Ordensbruder lediglich zur Beurteilung der Ursprünglichkeit der beiden dem Johannes zur Verfügung stehenden Versionen der Passio um Rat gefragt wurde. Die vollständige Stelle lautet: "{...} et fratre quodam nostro, qui in locis illis aliquando mansitavit atque sanctus martyr deductus fuisse narratur, interrogato comperi alteram, quae vetustior esset, existere veriorem." (ENGELS 1956, 19). Diese Stelle läßt sich wohl kaum als Beleg für einen Erasmuskult in Ochrid interpretieren.

[26] Die von SNEGAROV (1924/25) vorgestellte slavische Lebensbeschreibung des Erasmus aus dem 19. Jh. kommt als Zeugnis für einen kontinuierlichen, bis auf die Spätantike zurückgehenden Erasmus-Kult nicht in Betracht. Die in dieser Lebensbeschreibung vorkommenden

nicht.[26] Es sollte hier auch in Erwägung gezogen werden, daß die Passio ihrerseits keineswegs historisch authentisch sein muß, sodaß Aufenthalt und Wirken des Heiligen in Ochrid letztlich eine rein schriftliche Fiktion wären. Auf der Basis dieser Fiktion wäre dann die Tradition vom Ochrider Heiligen in der Folge erst erfunden worden.

Letztendlich bleibt es wie bei den anderen Fällen, in denen ein italogriechischer Einfluß nahezu greifbar erscheint, unklar, wann, wie und unter welchen Umständen dieser italogriechisch-slavische Austausch stattgefunden haben soll (cf. THOMSON 1985). Wir haben nur Texte, die unzweifelhaft miteinander zu tun haben, in Handschriften, über deren nähere Entstehungsumstände wir eigentlich nicht viel Konkretes sagen können, und deren Datierungen nicht als gesichert angesehen werden dürfen. Ein Ausweichen auf allgemeine kulturgeschichtliche Betrachtungen scheint hier der letzte Ausweg. So vermutet Vera VON FALKENHAUSEN (1996, 89), daß der Kult des Erasmus im Zuge der Rehellenisierung des Bulgarischen Reiches, an dem maßgeblich italo-griechische Geistliche beteiligt gewesen sein sollen (cf. Erzbischof Leo, 1025-1055), nach Ochrid gelangt sei. Ihr war allerdings die slavische Akoluthie nicht bekannt, so daß sie sich in ihrer Hypothese auf das Fehlen originär slavischer Textzeugnisse stützen konnte. Ein solcher Textzeuge liegt aber möglicherweise mit der slavischen Akoluthie vor, wofern sich für diese nicht doch noch eine griechische Vorlage ermitteln läßt.

Резюме

В настоящем докладе произведена попытка набросать пути, по которым культ южно-итальянского (формийского) священномученика Еразма вошел в византийскую среду. Особенно обращается внимание на начало местного охридского культа. Исходным пунктом исследования служат славянские и греческие письменные памятники, особенно, дошедшие до нас службы в честь священника. Для правильной оценки эти памятники будут отнесены к полному Житию святого Еразма как первоисточник его культа. Полное Житие засвидетельствовано на латинском и на греческом языках. Все греческие списки возникли на южно-итальянской почве.

В византийской традиции до сих пор установлены три службы священнику, а именно, две греческие и одна славянская.

[26] Die von SNEGAROV (1924/25) vorgestellte slavische Lebensbeschreibung des Erasmus aus dem 19. Jh. kommt als Zeugnis für einen kontinuierlichen, bis auf die Spätantike zurückgehenden Erasmus-Kult nicht in Betracht. Die in dieser Lebensbeschreibung vorkommenden Toponyme Frimon und Chermelian weisen unmißverständlich auf den Druck von Moschopolis (1742) als Quelle.

Старшая греческая служба не дает указаний на специфически охридский культ и не содержит никаких деталей о жизни священника. Отнесение службы ко дням июля (3-ее и 7-ое июля) вызывает сомнение, что автор и переписчики имели точное представление о том, с каким именно священником имели дело.

Младшую греческую службу составил в начале XVI века некий монах, по имени Максим, живший в афонском монастыре Ватопеди. Этот же монах добавил к службе и сокращенное житие священника. От его сочинения явно веет патриотизмом охридчанина. Здесь Еразм называется охридским (ἐν τῇ Ἀχρίδι). В сокращенном житии пропущено его успение во Формии. Служба с житием была напечатана в 1742 г. в Москопольской типографии.

Славянская служба, дошедшая до нас в двух новгородских списках XII века и в одном сербском списке 1435 года, показывает наиболее явное отношение к полному Житию. Присутствие в службе, как и в полном Житии, неясного топонима "Λούκριδος, Lucrida" недвусмысленно говорит о прямой связи двух памятников. В заглавии службы в новгородских списках географическая принадлежность святого не отмечена. Только в более позднем, сербском списке священник упоминается с древним названием Охрида как "Еразм лихнидиньскыи". Таким образом, в письменных памятниках охридский культ Еразма однозначно засвидетельствован только с XV века.

Не лучше дело обстоит и с археологическими и иконографическими данными. Наиболее древние изображения Еразма с написанием его имени находятся в двух церквях XIII века вблизи Охрида (церковь св. Ивана Богослова в Канео и церковь святого Еразма). При раскопках возле церкви св. Еразма были обнаружены остатки древнехристианской базилики. Но предположение о беспрерывной культовой традиции, связавшей базилику, уничтоженную уже в VI в., с гораздо более поздней постройкой в честь св. Еразма оказывается несостоятельным.

Только запись в синаксаре Ассеманиевого евангелия указывает на раннюю известность священника в южнославянской среде. Не смотря на то, что и эта запись не отмечает географической принадлежности, ее можно связать со славянской службой, а, следовательно, и проинтерпретировать как условное доказательство раннего южнославянского культа св. Еразма. Однако, из этого не следует, что сама служба является сочинением гимнографа из охридского кружка Наума и Климента. Отношение службы к этому кружку пока остается неясным. В ней не обнаруживается такой типичный для охридских гимнографических сочинений признак, как акростих, или, по крайней мере, остатки акростиха. Ситуация с данным культом очень схожа и с другими случаями южноитальянско-славянских связей. Сами связи явно встают перед глазами исследователя, как в случае топонима, "Лукри-

да", однако они не поддаются никаким попыткам конкретного исторического определения.

LITERATUR

ABRAMOVIČ, D.I.: *Описание рукописей С.-Петербургской Духовной Академии, Софийская библиотека*, вып. II: Четьи Минеи, Прологи, Патерики. С.-Пб. 1907.

AMFILOCHIJ: *Кондакарий в греческом подлиннике XII-XIII вв. по рукописи Московской синодальной библиотеки № 437.* Moskau 1879.

AHG = *Analecta Hymnica Graeca*, XI: Canones Iulii, ed. A. ACCONCIA LONGO, Rom 1978.

AS Junii = *Acta Sanctorum Junii* I, Antwerpen 1695.

BHG = *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, ed. FRANÇOIS HALKIN, Brüssel 1957.

BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina*, ed. Socii Bollandiani, Brüssel 1898-99.

BHL Nov. Suppl. = *Bibliotheca Hagiographica Latina.* Novum Supplementum, ed. HENRICUS FROS, Brüssel 1986.

CHRISTIANS, D.: Von der Nachahmung der Form zur wortgetreuen Übersetzung des Inhalts. In: *Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik*, B. SYMANZIK, G. BIRKFELLNER, A. SPROEDE (Hrsg.), Hamburg 2002, 41-55.

CONEV, B.: *Опис на ръкописите и старопечатните книги на народната библиотека в София.* Sofia 1910.

DESANTIS, G.: Gli Atti greci di S. Erasmo. In: *Vetera Christianorum* 25, 1988, 487-555.

DESANTIS, G.: Il culto di S. Erasmo fra Oriente e Occidente. In: *Vetera Christianorum* 29, 1992, 269-304.

ENGELS, O.: Die Herasmuspassio Papst Gelasius' II. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 51-1/2, 1956, 16-33.

Ev. Ass. = *Evangeliarium Assemani.* Codex Vaticanus 3. Slavicus Glag., t. I, edd. J. VAJS, J. KURZ, Prag 1929.

FALKENHAUSEN, V. v.: S. Erasmo a Bisanzio. In: *Formianum.* Atti del Convegno di Studi sull' antico territorio die Formia 3-1995. Marina di Minturno 1996, 79-92.

FIACCADORI, G.: Note storiche ai mosaici di Lin (Albania). In: *III colloquio internazionale sul mosaico antico*, Ravenna 6-10 Settembre 1980, R. FARIOLI CAMPANATI (Hrsg.), Ravenna 1983, 185-196.

GROZDANOV, C.: *Портрети на светителите од Македонија од IX-XVIII век.* Скопје 1983.

HALKIN, F. Manuscrits byzantins d' Ochrida en Macédoine yougoslave. In: *Analecta Bollandiana* 80, 1962, 5-21.

HALKIN, F.: La légende grècque de S. Erasme. In: *Analecta Bollandiana* 101, 1983, 5-17.

Leg. aur. = *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta*, ed. TH. GRAESSE, Dresden 1890.

LUNT, H. G.: On the Old Church Slavonic Codex Assemanianus. In: *Македонски јазик* 32/33, 1981/82, 405-416.

LUZZI, A.: *Studi sull' Sinassario di Costantinopoli.* Rom 1995.

MARTINOV, I.: *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus.* Brüssel 1863.

MELOSKI, H.: Две жития на свети Еразмо Лихнидски. In: *Лихнид* 6, 1988, 69-87.

MOŠIN, V.: Ракописи на Народниот музеј во Охрид. In: *Зборник на трудови.* Посебно издание по повод 10-годишнината од основањето на музејот, посветено на XII меѓународен конгрес на византолозите, Ohrid 1961, 163-243.

NICHORITIS, K.: Cyril and Methodius in the Greek Literary Tradition. In: *Cyrillomethodianum* 10, 1986, 11-50 und 188-199 [Acoluthia of St. Erasmus of Achris, Moschopolis 1742].

PETIT, L.: *Bibliographie des acolouthies grècques.* Brüssel 1926.

PEYFUSS, M.D.: *Die Druckerei von Moschopolis 1731-1769.* Wien-Köln 1989.

PODSKALSKY, G.: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459.* München 2000.

SCHNITTER, M. / H. MIKLAS.: Kyrillomethodianische Miszellen: Westliche Einträge in den ältesten kirchenslavischen Kalendarien. In: *Festschrift für Klaus Trost zum 65. Geburtstag.* E. HANSACK, W. KOSCHMAL ET ALII (Hrsg.), München 1999, 259-288.

ŠEVČENKO, IHOR: Report on the Glagolitic Fragments (of the Euchologium Sinaiticum?) Discovered on Sinai in 1975 and Some Thoughts on the Models for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts. In: *Harvard Ukrainian Studies* 6, 1982, 119-151.

SNEGAROV, I.: Жития на народни светии, писано на охридско наречие съ гръцко писмо. In: *Македонски преглед* 1-4, 1924/25, 49-58.

STERN, D. 2004. Новгородские апрельские минеи: Чем апрель отличается от остальных месяцев? In: *BraSlav 2. Zborník z medzinárodnej slavistickej konferencie*, konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 13. a 14. novembra 2003, P. ŽIGO & Ľ. MATEJKO (Hrsg.), Bratislava 2004, 73-92.

THOMSON, F.J.: Early Slavonic Translations - An Italo-Greek Connection? In: *Slavica Gandensia* 12, 1985, 221-234.

TRAPP, E.: Die sieben Slavenapostel in der liturgischen Dichtung. In: *Analecta Bollandiana* 100, 1982, 469-483.

VESELY, J.M.: Sv. Erazmo od Formija: Св. Еразмо Формиски или Охридски? In: *Лихнид* 6, 1988, 53-68.

ANHANG
AKOLUTHIE DES HL. ERASMUS

GIM Sin. 167 — Siglum A
RNB Sof. 206 — Siglum B
NBKM 122 — Siglum C

TAGESRUBRIK
Мц҃а то҃ въ в҃ дн҃ь ст҃го ѡц҃а нашего ѥразма
NBKM 122: а҃ дн҃ь · ст҃го м҃ника єразма лихнидиньскааго

KATHISMA, MODUS 8
сѣ, гла҃ и҃ · прѣмоудрос[ти]
Чюдесы испълнь сꙗ ꙗко рѣка 2 дъжгѧ лѣеши нбн҃ыꙗ 3 цѣльбами блажене ст҃лю 4 болѣзни вьсꙗ проганѧꙗ 5 и мрт҃въꙗ въскрѣ|шаꙗ 6 и бѣсы проганѧꙗ 7 диоклитиꙗню злобоу и максимиꙗню посрами 8 и трьплетьнъ вѣньць въсприꙗтъ 9 из-д-роукы х҃а б҃а 10 ѥгоже непрѣстаньно моли прѣблажене 11 грѣховъ оставлениѥ по[дати чтоущимь] ⁘
GIM Sin. 167, 6r-v; RNB Sof. 206, 3v; NBKM 122, 244v (post tertiam odam) — 2 лѣюще C — 5 и om. B — 5 въскрѣшающа B вьскрѣщаѥ C — 6 изгоне C — 8 тѣмже и C — 10 за на҃ мл҃и C — 11 finis cathismatis add. secundum C, AB finem non hab.

Voll der Wunder vergießest du himmlische Regenschauer wie ein Fluß und vertreibst, seliger Bischof, mit deiner Heilkraft alle Gebrechen und läßt Tote auferstehen und verjagst die Dämonen. Die Bosheit des Diokletian und des Maximian beschämtest du und empfingst den dreifach geflochtenen Kranz aus den Händen Christi, des Herrn: den bitte ohne Unterlaß, Allseliger, um die Vergebung (unserer) Sünden.

[Kontakion, modus 4
Кѡ҃ гл҃ д҃ пѡ҃ просвѣт[ѣ сѧ дьньсь
Изьмла҃ ꙗви се сьсоу҃ чьстьнь 2 иѥреи приѥтень 3 избрань боу҃ 4 моудростию вьпиꙗше 5 слово исконии ѡц҃оу сьприсносоущноу ⁘
NBKM 122, 245r-v (post sextam odam); GIM Sin. 167, 24v in marg. (in S. Metrophanem, sub IV Iunii) — 1 Из дѣтьска A — 1 чт҃нъıи съсѵдъ A — 2 иѥреи приѥтень : ст҃ль бывъ A — 3 гв҃и A — 4 моудростию : съ велеиемь A — 5 искони : еси A — 5 сьприсносоущноу : и дх҃ви A

Ἐκ παιδὸς ἀνέφηνας τίμιον σκεῦος
Amfilochij, *Kondakarij* 119]

STICHERA, MODUS 8
стр҃а, гла҃ и, по҃ · ѡ прѣславьн[ок]
Дроугыи моиси отьче 2 обрѣте сѧ небесьнꙋю пищю 3 ꙗко ангелъ приемлѧ 4 томоу бо житию въ плъти 5 съподоби сѧ бе-соуменънига 6 съ нимь бесѣдоуѧ плътьскъı 7 дѣмоньскаѧ вьса прогонѧще 8 и нъıнѣ прѣдъстоѧ христоу 9 на небѣсѣхъ съ ангелъı 10 | непрѣстаньно 11 моли съпасти сѧ 12 доушамъ нашимъ ⁘
GIM Sin. 167, 6v-7r; RNB Sof. 206, 4r; NBKM 122, 244r — 4 въ плъти сѧ B и томоу бо и житию вьıпльтись C — 6 с нїими C — 6-7 плътьскъı дѣмоньскаѧ вьса прогонѧще : плькы демоньскыик все проганѧк C — 8 хр҃и C — 9 нвсыи C — 12 дш҃е нше C

Als ein zweiter Mose warst du gefunden, Vater, da du die himmlische Speise wie ein Engel annahmst. Dessen Leben im Fleische hast du dich ohne Zaudern würdig erwiesen. Mit ihm sprachst du leibhaftig und vertriebst alle dämonischen Kräfte, und nunmehr stehst du vor Christus in den Himmeln mit den Engeln: Bitte, daß unsere Seelen erlöst werden.

Отьче прѣблажене ерazме 2 тъı добрыими дѣлъı 3 ꙗко кринъ процвьлъ кси 4 ливаньскаѧ мѣста 5 благооуханига испълнѧѧ житиемь же ꙗко ангелъ бъıвъ 6 земльноую сласть wтъложи вьсю 7 тѣмьже прилтъ 8 небесьноую 9 ꙗко дрѣвле 10 моиси въсиѧ боговидьць бъıвъ ⁘
GIM Sin. 167, 7r; RNB Sof. 206, 4r; NBKM 122, 244r — 2 дѣлеси C — 6 земныик же сладость все w҃ложи C — 7-8 тѣмже и прктъ а҃ сь нвсь C — 9-10 и ꙗко моиси бг҃овид҃ць wбрѣте се C

Allseliger Vater Erasmus, in guten Taten bist du wie eine Lilie erblüht und erfüllst mit deinem Wohlgeruch die Stätten des Libanon. Wie ein Engel dein Leben führend legtest du ab alle irdische Lust und hast dafür die himmlische (Lust) erhalten, eben so wie einst Mose erstrahlte, da er zum Gottseher ward.

Лукридо свѣтьло весели сѧ 2 приимъши 3 ꙗко христово 4 незаходѧще сълньце 5 трьсвѣтълами лоучами 6 вьсь миръ просвѣтивъшю 7 чюдесъı же люди къ христоу приводѧще 8 ицѣленига токъı 9 изъ wвила изливающѧ 10 и болѣзни вьса ицѣлѧщѧ 11 тѣмь христоу моли сѧ блажене 12 съпасти сѧ доушамъ нашимъ ⁘
GIM Sin. 167, 7r; RNB Sof. 206, 4r; NBKM 122, 244r — 1 Lоукридо C — 3 ꙗко om. C — 5 зарѧми **BC** — 6 просвѣщъшоу B всего мира просвѣщша C — 7 чоудесъ B — 8 токъ B — 8-9 исцѣленига wбилно токы изливающаа C — 9 илзливающи B и м҃рвыик выскрѣсеща add. C — 10 цѣлѧщѧ B — 12 сп҃сти дш҃е нш҃е C

Lychnidos, in heller Freude sollst du sein, denn du hast die nicht untergehende Sonne Christi empfangen, die in dreifach hellen Strahlen die ganze Welt erleuchtet. Durch Wunder führt sie die Menschen zu Christus, da sie reichlich Ströme der Heilung vergießt und alle Gebrechen heilt: Daher bete zu Christus, Seliger, daß unsere Seelen erlöst werden.

Трьсвѣтьлами зарꙗми 2 блажене огражь | сꙗ 3 ꙗко сълньце лоучами 4 вьсь миръ просвѣти 5 поустынѧ просвѣщаѧ 6 и цьркъвь красꙗ христовоу 7 ѥиже бысть стълпъ неподвижимъ 8 чюдесы присно вѣньчаваѧ 9 тѣмьже тѧ молю 10 и мѧ просвѣти омрачена 11 твоими молитвами 12 блажене свѧтителю ⁘
GIM Sin. 167, 7r-v; RNB Sof. 206, 4r; NBKM 122, 244r — 2 огрѧжь сѧ B — 4 всего мира C — 5 прощаꙗ B — 7 недвижимъ **BC**

Mit dreifach hellem Scheine hast du dich, Seliger, umgeben, wie die Sonne mit Strahlen, und hast die ganze Welt erleuchtet. Die Wüsten erleuchtetest du und die Kirche Christi hast du geschmückt, welcher du eine standhafte Säule wurdest, mit Wundern immerdar (sie) bekränzend: Daher bitte ich dich, erleuchte auch mich in meiner Finsternis, seliger Bischof.

KANON, MODUS 8
1. ODE
ка҃, гла҃ и҃, пѣ҃ а҃, ірмо҃ · въѡроужена ф[араона]
Троичьнами зарꙗми просвѣщенъ 2 паче сълньца блажене 3 богодъхновены словесы 4 сиꙗꙗ богатьно 5 и вьсь миръ просвѣти 6 тѣмьже ти сꙗ молю 7 отьче богогласе 8 и мѧ просвѣти твоими молитвами ⁘
GIM Sin. 167, 8r; RNB Sof. 206, 4v; NBKM 122, 244r — 5 всего мира C

Im Glanze der Dreifaltigkeit erleuchtet, strahlst du, Seliger, reich mit Worten, die von Gott beseelt, und erleuchtest die ganze Welt: Daher bete ich zu dir, gotttönender Vater, erleuchte auch mich durch deine Gebete.

Параклитовою зарею освѣщь сѧ 2 паче сълнь|⟨ц⟩а блажене 3 проиде вьсь миръ 4 вьселеноую просвѣщаꙗ 5 трьсвѣтьло 6 и страсти вьсꙗ проганѧꙗ 7 и недоугы ицѣлѧꙗ 8 свѧтителю блажене ѥразме ⁘
GIM Sin. 167, 8r-v; RNB Sof. 206, 4v; NBKM 122, 244r — 1 просвѣщъ сѧ **BC** — 3 проиде ꙗко мльниꙗ C — 5-7 трьсвѣтьлами страсти вьсѧ прогонѧ и болѣзни цѣлѧꙗ B трісвѣтлами зарамыи стр҃ти всакыѥ прогоне и болѣзніи исцѣлѣѥ C

Vom Lichtschein des Parakleten mehr als die Sonne erhellt, Seliger, durchwanderst du die ganze Welt und erleuchtest die bewohnte Welt mit dreifachem Licht und vertreibst die Leidenschaften, und heilst die Gebrechen, seliger Bischof Erasmus.

Поустыне весели сꙗ приемлющю 2 незаходѧщюю звѣздоу 3 ливаньскаꙗ мѣста 4 лꙋчами просвѣщающю 5 и вьселеноую 6 прѣсвѣтьло оукрашающю 7 богодъхновеньны словесы 8 имиже и мѧ просвѣти блажене кразме ⁘
GIM Sin. 167, 8v; RNB Sof. 206, 4v-5r; NBKM 122, 244r-v — 1 приемлющи B приѥмлюще C — 2 незаходимоую C — 2 оуздоу pro звѣздоу B — 5 вьсю вселѥноую **BC** — 6 оукрасѧща B

Wüste, freue dich, denn du empfängst den nicht untergehenden Stern, der die Stätten des Libanon mit Strahlen erleuchtete, und die bewohnte Welt gar hell schmückte mit Worten, von Gott beseelt: Durch diese erleuchte auch mich, seliger Erasmus.

THEOTOKION

Єдина небрачьна въ женахъ 2 нъ бога породи 3 бесемѣньно слово 4 въ чрѣво въмѣщьши 5 без матере изъ отьца ишьдъше 6 и нынѣ же пакы ис тебе 7 безъ отьца порожена 8 того моли чиста да съпасеть дꙋша наша ⁘
GIM Sin. 167, 8r; RNB Sof. 206, 5r; NBKM 122, 244v — 2 ты бц҃е C —5 и безь ѡца C — 5 ишьдъ B изьшьдшаа C — 8 сп҃сти нась pro да съпасеть дꙋша наша C

Einzig ehelos warst du unter den Frauen, und doch gebarst du Gott. Den samenlosen Logos nahmst du auf in deinen Leib, der ohne Mutter vom Vater ausgeht und heute nun wieder aus dir ohne Vater geboren wird: Ihn bitte, Reine, daß er unsere Seelen errettet.

3. ODE

пѣ г҃, ірмо · нбн҃оуоумꙋ кроуг[оу]

Небесьноѥ житиѥ 2 паче чловѣкъ сътѧ|жавъ 3 блажене кразме ꙗко бесплотьнъ 4 паче дрѣвьнѧаго 5 мосѣꙗ въ ливанѣ 6 брашьно ангельскоѥ съ небесе приꙗтова ⁘
GIM Sin. 167, 8v-9r; RNB Sof. 206, 5r; NBKM 122, 244v — 2-3 блажене еразме сътѧжавъ transp. **BC** — 6 приѥль ѥси C

Ein himmlisches Leben, mehr als irgendein Mensch, hast du, seliger Erasmus, erlangt als Körperloser. Mehr noch als einst Moses nahmst du im Libanon die Nahrung der Engel vom Himmel in Empfang.

Добрыими делесы оукрасивъ сꙗ блажене 2 дроугыи ангелъ въ плъти ꙗви сѧ 3 доухъмь сълемъ 4 на проповѣданиѥ 5 кразме льсть идольскоую вьсюдоу потрѣбова ⁘
GIM Sin. 167, 9r; RNB Sof. 206, 5r; NBKM 122, 244v — 2 обрѣте сѧ pro ꙗви сѧ **BC** — 3 хр҃томь C — 4 проповѣдь C — 5 льсти идолькыиѥ C — 5 потребиль ѥси C

Durch gute Taten geschmückt, Seliger, erschienst du als ein zweiter Engel im Fleische, vom (heiligen) Geist gesandt zu predigen, Erasmus, vernichtetest du die List der Götzen überall.

Антиохиѥ весели сꙗ 2 въспитѣвъшиꙗ 3 звѣздоу незаходѧщаго сълньца 4 лоучами ѡблистающа 5 омраченъıꙗ льстию 6 грѣховьною ѥюже мѧ озари трьблажене ѡтьче ⁘
GIM Sin. 167, 9r; RNB Sof. 206, 5r; NBKM 122, 244v — 3 сл҃нца свѣта C — 4 облистающи B ѡблицающа C — 6 и ѥже и pro ѥюже C

Antiochien, freue dich, denn du hast den Stern der nicht untergehenden Sonne genährt, der mit Strahlen die von der List der Sünde Verdunkelten erhellt: Erhelle auch mich durch ihn, dreifach seliger Vater.

[Поустиіне гра̑и сьтворь · вьвышнѥѥ житиѥ все познавь · и цр҃твіию ꙗвль се пороучніикь · сладости источеи бд҃снааго брашна · ѥгоже и мене насладити се спо̑бы ⁘
NBKM 122, 244v]

THEOTOKION
Єдина приимоущиѧ милосьрдьꙗ бездьноу 2 прѣмилостивааго бога госпоже рожьши 3 сълежаща мѧ въ страстьхъ оканьна 4 прѣчистаꙗ дѣво 5 възведи твоими молитвами ⁘
GIM Sin. 167, 9r; RNB Sof. 206, 5r; NBKM 122, 244v — 4 прст҃аꙗ B

Die du als einzige die Tiefe der Barmherzigkeit empfangen hast, die du, Herrin, den allbarmherzigen Gott geboren hast, richte mich, der ich verzweifelt in meinem Leiden darniederliege, auf durch deine Gebete, allreine Jungfrau.

4. ODE
пѣ̑ д҃, ірмо̑ · ты ми х҃е гь҃ ты |
Тебе блажене 2 не възможе разлоучити 3 ѡтъ бога 4 ни напасть ни страсть 5 ни ранъı же 6 нъ сластью вьсе прѣтьрпѣ 7 желаꙗ приꙗти вѣньць 8 трьплетьнъ ѡтъ бога 9 ѥгоже ꙗко щедръ 10 твоими молитвамі и нъı блажене съподоби ⁘
GIM Sin. 167, 9v; RNB Sof. 206, 5r-v; NBKM 122, 244v — 6 стр҃ти pro сластью C — 10 нънѧ pro нъı B нась C

Dich, Seliger, vermag weder Heimsuchung noch Leidenschaft von Gott zu trennen, und auch keine Wunden, sondern alles hast du mit Wonne ertragen, der du den dreifach geflochtetenen Kranz von Gott zu empfangen begehrtest: Ihm mache durch deine Gebete auch uns, Seliger, gefällig.

Ты похвала архиѥрѣискаꙗ ꙗви сѧ блажене 2 ты ангелъ 3 въ плъти ꙗви сѧ 4 ты моученикомъ 5 вѣньць постьникомъ крѣпость 6 цьркъвамъ оутвьрженик 7 чистотѣ оучитель 8 и вѣрѣ правило 9 ты радостию блажене и мене оутвьрди ⁘
GIM Sin. 167, 9v; RNB Sof. 206, 5v; NBKM 122, 244v — 8 правитель C — 9 и мене блажене C

Du erschienst als ein Lob der Erzpriesterschaft, als ein Engel im Fleische erschienst du. Du bist den Märtyrern ein Kranz, den Fastenden Stärke, den Kirchen ein Fundament, ein Lehrer der Reinheit und die Richtschnur des Glaubens: Festige auch mich, Seliger, in der Freude.

Тꙗ по бозѣ велика застоупьника имамъ 2 тѧ страстотьрпьцемъ 3 вьсѣмъ цѣлителꙗ 4 христосъ богъ 5 мироу дасть тѣмь ти свѧтителю 6 вьси вѣрою припадаѥмъ 7 просѧще прощениꙗ 8 бещисльнъıихъ грѣховъ 9 твоими молитва|ми ѥразме богогласе ⁘
GIM Sin. 167, 9v-10r; RNB Sof. 206, 5v; NBKM 122, 245r — 2 стр҇темь C

Dich haben wir als großen Beistand vor Gott. Christus, der Herr gibt dich der Welt als Heiler aller Leidensdulder. Daher verneigen wir uns alle vor dir im Glauben und bitten dich um Vergebung (unserer) zahllosen Sünden durch deine Gebete, gotttönender Erasmus.

THEOTOKION
Страсти моꙗ 2 ицѣли госпоже прѣчистаꙗ 3 молитвами 4 милосьрдааго свѧтителꙗ 5 раженоущи 6 мьглоу страстьноую ѡмраченааго 7 сьрдьца моѥго и доуша 8 тѧ бо грѣшьнии 9 застоупьницю имамъ 10 и прибѣжище твьрдо госпоже милостива ⁘
GIM Sin. 167, 10r; RNB Sof. 206, 5v; NBKM 122, 245r — 2 прѣпѣтаꙗ C — 3 прѣмоудраа pro милосьрдааго C — 5 раж҇ени C — 10 мл҇ра҇а C

Heile mich von meinen Leidenschaften, allreine Herrin, durch die Gebete des barmherzigen Bischofs, verjage den Nebel der Leidenschaften meines verfinsterten Herzens und meiner Seele. Dich nämlich haben die Sündigen als Beistand und als eine feste Zuflucht, barmherzige Herrin.

5. ODE
пѣ҇ е҃, ірм҇о · въскоую мꙗ ѿри[ноу]
Мысльнъıма очима 2 възираꙗ на жизнь вѣчьноую 3 страстьнаꙗ б⟨ь⟩ениꙗ 4 и моукъı бещисльнъıꙗ 5 и сластьно въсприѥмлѧ подвизааше сꙗ 6 къ прѣстолоу божию 7 неизреченьно прѣдъстати ⁘
GIM Sin. 167, 10r; RNB Sof. 206, 5v; NBKM 122, 245r — 7 до҇тоино pro неизреченьно C

Mit den Augen des Geistes schaust du empor auf das ewige Leben und nimmst an voll Wonne die Schläge des Leidens und zahllose Martern und hast so erwirkt, vor dem Thron Gottes stehen zu dürfen.

Не льсти мене въсоуѥ диоклитиꙗне мꙋчителю 2 камению и дрѣвоу 3 чьсть божьствьноую въздаваꙗ 4 нъ разоумѣи творьца 5 небоу и земли 6 да вѣчьнаа|го моучениꙗ избоудеши ⁘
GIM Sin. 167, 10r-v; RNB Sof. 206, 5v; NBKM 122, 245r — 1 **въ соуѥтоу** pro **въсоуѥ BC** — 6 **пламене** pro **моучениꙗ** C

"Verführe mich nicht, (mein) Peiniger Diokletian, der du in Eitelkeit dem Gestein und dem Holz göttliche Ehre erweist, sondern erkenne den Schöpfer des Himmels und der Erde, damit du der ewigen Qual entgehest."

Просвѣти молю ти сꙗ 2 омрачьноѥ ми сьрдьце свѧтителю 3 молитвами твоими 4 прилѣжьно къ христоу помолѧ сꙗ 5 вѣчьнъıꙗ мꙗ моукъı и страсти 6 вьсеꙗ избавити 7 ѥразме твоими молитвами ⁘
GIM Sin. 167, 10v; RNB Sof. 206, 5v-6r; NBKM 122, 245r — 5-6 **вѣчьнъıꙗ мꙗ моукъı и страсти вьсеꙗ** om. B **вѣчнıиѥ моукы избавити ме** C

Erleuchte, bete ich zu dir, mein verfinstertes Herz, Bischof, durch deine Gebete, der du eifrig zu Christus betest, mich von all der ewigen Qual und des Leids zu erlösen, Erasmus, durch deine Gebete.

THEOTOKION
Избави мѧ твоими 2 молитвами прѣчистаꙗ 3 ѡгнѧ вѣчьнааго 4 въ дьнь испъıтаниꙗ 5 ѥгда сѧдеши на прѣстолѣ 6 соудѧ вьсѣмъ сынъ божии 7 въплъщь сꙗ ис тебе бе-сѣмене ⁘
GIM Sin. 167, 10v; RNB Sof. 206, 6r; NBKM 122, 245r — 2 **прч҃таа гж҃е** C — 5 **сѣ҃ть** pro **сѧдеши** C

Erlöse mich durch deine Gebete, Allreine, von dem ewigen Feuer am Tage der Prüfung, wenn der Richter aller, Gottes Sohn, der aus dir ohne Samen Fleisch geworden ist, sich auf dem Throne niederläßt[1].
[1] Die 2. sg. der Novgoroder Menäen ist inhaltlich nicht möglich. NBKM 122 emendiert entsprechend zur 3. sg.

6. ODE

пѣ҃ ѕ҃, ірмо҆ · ѡцѣсти мѧ сп҃се

Чюдесы прѣдивьнъıими 2 вьсю испълнı вьселеноую 3 слѣпъıꙗ просвѣщаꙗ 4 и бѣсы изганѧꙗ и болѣзни [исцѣѥ] 5 и мьртвъıꙗ въскрѣшаꙗ 6 ꙗко божии оученикъ блажене ѥразме ⁘

GIM Sin. 167, 10v; RNB Sof. 206, 6r; NBKM 122, 245r — 2 испльныи вь вьселѥнеоую всоу C — 4 проганꙗѥ C — 4 lacuna AB, em. C — 6 оуго̂никь C — 6 блажене om. B — 6 еразмъ B

Durch gar wundersame Wundertaten erfülltest du die besiedelte Welt und erleuchtetest so die Blinden und triebst aus die Dämonen und [heiltest] die Gebrechen und erwecktest die Toten, denn du bist ein Schüler Gottes, seliger Erasmus.

Лѵкридиискаꙗ мѣста 2 свѣтозарьнъı | словесы просвѣтивъ 3 мьртвьца же къ гробоу 4 подвизаѥма въскрѣси 5 вѣрою распали[в]ъ сьрдьца гражаномъ 6 благодатию доуха прѣсвѧтааго блажене свѧтителю ⁘

GIM Sin. 167, 10v-11r; RNB Sof. 206, 6r; NBKM 122, 245r — 1 Лоукридскаа C — 5 распалимъ AB, em. C

Die Gefilde Lychnids erleuchtetest du mit lichtglänzenden Worten, als du den Toten, der bereits auf dem Weg zum Grabe war, auferstehen ließest, und so hast du die Herzen der Bürger entflammt mit dem Segen des heiligen Geistes, seliger Bischof.

Анастасе блажене 2 подвизаи сѧ рече въ вѣроу христовоу 3 да оузьриши въскорѣ 4 власть божию бещисльноу 5 сына ти оумьръша именьмь ѥго въстающа 6 тъ бо животоу и съмьрти ѥсть дьржава ⁘

GIM Sin. 167, 11r; RNB Sof. 206, 6r; NBKM 122, 245r — 2 твр҃ьо pro рече C — 4 сладость pro власть C — 6 ты … ѥси pro тъ … ѥсть B, тъ бо ѥ҆ дрьжава животоу и сьмр҃ты C

"Seliger Anastasius, bekehre dich," sagte er, "zum Glauben an Christus, sodaß du alsbald die unermeßliche Macht Gottes erblicken wirst, (nämlich) deinen Sohn, der in seinem Namen auferstehen wird. Dieser nämlich ist die Herrschaft über Leben und Tod."

THEOTOKION

Ты едина въ вьсѣхъ 2 прѣвъıшьши ангелъ ѡбрѣте сꙗ 3 мариѥ прѣчистаꙗ 4 творьца вьсѣмъ поношьши 5 ѥгоже прилѣжьно 6 ꙗко мати оумоли 7 госпоже съпасти доуша наша ⁘

GIM Sin. 167, 11r; RNB Sof. 206, 6r; NBKM 122, 245r — 2 агг҃ль родѣхь C — 3 прт҃аꙗ C — 5 прилежно и нн҃ꙗ C

Du wirst als einzige von allen noch über den Engeln gefunden, allheilige Maria, denn du trugst den Schöpfer von allem: zu ihm flehe inniglich als Mutter, Herrin, daß er unsere Seelen rette.

7. ODE

пѣ҃ з҃, ірмо҃ · бж҃иꙗ съхожен[иꙗ]

Тысꙗща тысѧщами 2 вѣрою на крьщенiѥ свѧте приважаꙗ 3 сластью оученiꙗ 4 вьсꙗ просвѣтꙗ и чюдесы привлачаꙗ 5 трои|цѣ прѣсвѧтѣи 6 непрѣстаньно въпитi 7 благословленъ богъ ѡтьць нашихъ ⁘

GIM Sin. 167, 11r-v; RNB Sof. 206, 6r; NBKM 122, 245v — 2 проважаꙗ B, приводеи C — 3 сладостми C

Tausende und Abertausende führtest du durch deinen Glauben der Taufe zu, Heiliger, der du durch die Süße deiner Lehre alle erleuchtetest und sie durch Wunder herbeizogst, damit sie der allheiligen Dreifaltigkeit zurufen: "Gesegnet ist der Gott unserer Väter, ..."

Троици прѣсвѧтѣи 2 домъ сътвори себе блажене 3 и томоу просвѣти си доушю и оумъ паче сълньца блажене 4 озари вьсь миръ 5 непрѣстаньно въпити 6 благословлен[ъ бг҃ ѿц҃ь нших҃ь] ⁘

GIM Sin. 167, 11v; RNB Sof. 206, 6r; NBKM 122, 245v — 2 прѣблженне C — 3 тоѥ pro томоу C

Du machtest dich zum Haus der allheiligen Dreifaltigkeit, Seliger, und dadurch erleuchtetest du deine Seele und deinen Verstand. Laß mehr als die Sonne noch die ganze Welt erglänzen, damit sie ohne Unterlaß ruft: "Gesegnet ist der Gott unserer Väter, ..."

Житиѥ телѣсьно и славоу врѣмѣньноу блажене отъвьргъ 2 възиде на небеса 3 ꙗко и бесплътьнъ и нынѣ прѣдъстоꙗ 4 владыцѣ съ ангелы 5 непрѣстаньно моли сѧ 6 отъ вьсѣхъ зълъ избавити сꙗ намъ ⁘

GIM Sin. 167, 11v; RNB Sof. 206, 6r-v; NBKM 122, 245v — 1 тлѣнно C — 3 ꙗко pro ꙗко и BC — 3 прѣстоишiи C — 6 бѣдь pro зълъ C

Das leibliche Leben und den zeitlichen Ruhm verschmähtest du, Seliger, und so gingst du empor in die Himmel, allwo du auch heute noch körperlos mit den Engeln vor dem Herren stehst: Bete ohne Unterlaß, daß wir von allen Übeln befreit werden.

THEOTOKION

Двьрь непроходимаꙗ 2 ѥюже проиде ѥдинъ съдѣтель 3 и пакы неврѣженоу 4 запечатьлѣньноу тѧ дѣвьствъмь съхрани 5 двьри ми раискыꙗ ѡтъвьрзъши въведи 6 благословленаꙗ дѣво прѣрадованаꙗ ⁘

GIM Sin. 167, 11v; RNB Sof. 206, 6v; NBKM 122, 245v — 4 запечатьлѣньноу om. C

Undurchschreitbare Tür, durch die einzig der Schöpfer ging und dich wiederum unbeschadet und versiegelt in Jungfräulichkeit bewahrte: Öffne für mich die Tür zum Paradiese und führe mich hinein, gesegnete Jungfrau voll der Gnade.

8. ODE

пѣ҃ и҃, ірмо҆ · седмь с[е]дмицею

Незълобиемь прѣмоудре 2 ꙗко аронъ оу|крашь сꙗ 3 вънидє въ свѧтаꙗ свѧтыихъ 4 ѥразме силою параклита 5 ꙗко сълньце 6 сиꙗꙗ 7 вьсь миръ благовѣрью наоучаꙗ 8 дѣти благословите 9 свѧщении въспои[те] ⁘

GIM Sin. 167, 11v-12r; RNB Sof. 206, 6v; NBKM 122, 245v — 1 безълобиѥмь C — 3 възидє B

In Einfalt, Allweiser, schmücktest du dich, wie Aaron, und gingst ein in das Allerheiligste, Erasmus, durch die Kraft des Parakleten, und erstrahltest wie die Sonne, da du die ganze Welt im rechten Glauben unterrichtetest. Kinder, segnet ihn, Priester, besinget ihn.

Диоклитиꙗна посрами 2 и маѯимиꙗна моучителѧ 3 и бѣсовьскоую льсть вьсю искорени 4 трьсвѣтьлами зарꙗми 5 ѧко въ ризоу обълкъ сꙗ 6 страсти и раны и болѣзни прѣтьрпѣ 7 поустынѧ просвѣщаꙗ 8 и грады наоучаꙗ людиѥ прѣвъз[носите] ⁘

GIM Sin. 167, 12r; RNB Sof. 206, 6v; NBKM 122, 245v

Diokletian beschämtest du und den Peiniger Maximian, und die List der Dämonen rottetest du aus mit dreifach hellem Glanze. Als du das Büßerhemd anlegtest, littest du Leiden und Wunden und Krankheit, und doch erleuchtetest du die Wüste und belehrtest die Städte. Menschen …

[Лоукридо, ликьствоуи · ꙗкоже кринь процвитаи · златозарны словесыи · памѐт почитеѥ · и оучитл҃ꙗ бг҃огла҆ · и архиѥреꙗ прѣсвѣтлаа · имже ѿ льсти идолскыи свободи ме · троицоу похвалѣѥ · свщ҃енныи поите лю҆диѥ ⁘

NBKM 122, 245v]

Ангельскыꙗ оуставы 2 ꙗко бесплътьнъ прѣвъшьдъ 3 съ пророкы же въчинѧемъ съ апостолы почи 4 патриархъ прѣспѣвъ 5 и архииерѣꙗ оукрасивъ 6 постьникомъ вѣньць нетьлѣньныи 7 прѡѡбражь подвигни съ собою 8 иногласьно въпиющиихъ за ны 9 да избавить ны христосъ въ дьнь соудьныи ⁘ |

GIM Sin. 167, 12r; RNB Sof. 206, 6v; NBKM 122, 245v — 3 вьчинѣи C — 7 по̂вигны ихь C — 8 ѥдииногл҃но C — 8 въпиющи B, въпиѥ C

Die Grenze zu den Engeln überschrittest du als Körperloser und mit den Propheten wardst du vereint und ruhtest mit den Aposteln. Die Patriarchen hast du übertroffen und warst eine Zierde des Erzpriestertums, den Asketen hast du einen unverwesbaren Kranz zum Vorbild gegeben. Bewege sie dazu, daß sie mit einer Stimme für uns ausrufen, damit Christus uns am Tag des Gerichts erlöse.

THEOTOKION

Ты еси оутвьрждениѥ 2 и пророчьское събытиѥ 3 и ангельска похвала моученикомъ вѣньць 4 цьркъвамъ красота 5 богородице прѣпѣтаꙗ 6 ѥдина въ женахъ бога бе-сѣмене порожьши 7 ѥгоже прилѣжьно 8 съ вьсѣми свѧтыими оумоли 9 въ дьнь соудьныи помиловати доуша наша ⁘

GIM Sin. 167, 12v; RNB Sof. 206, 6v; NBKM 122, 245v-246r — 3 ап҃каа pro и ангельска C — 6 рож̂шии C

Du bist das Fundament und die Erfüllung der Propheten, den Engeln ein Lob und den Märtyrern ein Kranz, die Zierde der Kirchen, allbesungene Gottesmutter, die du als einzige unter den Frauen Gott ohne Samen gebarst: zu ihm flehe inniglich mit allen Heiligen, damit er sich am Tag des Gerichts unserer Seelen erbarme.

9. ODE

пѣ҃ ѳ҃, ірм҃о · ꙋдиви сꙗ оубо ѡ [семь]

Оудиви сꙗ въ мирѣ блажене 2 житиѥ твоѥ прѣсвѧто 3 имьже низъложи гърдыню дѣмоньскоую 4 и моучителꙗ посрами 5 миръ же къ намъ 6 на свѣтъ изведъ из бездьны 7 безакониꙗ люта 8 тѣмьже тѧ непрѣстаньно възвеличимъ ⁘

GIM Sin. 167, 12v; RNB Sof. 206, 6v; NBKM 122, 246r — 1 всем вь мирѣ C — 5 въ насъ B — 5 миръ же къ намъ : мира всего C — 8 величаѥмь C

Man erstaunte in der Welt, Seliger, ob deines allheiligen Lebens, durch das du die Hoffart der Dämonen niederwarfst und den Peiniger beschämtest. Den Frieden aber [brachtest] du zu uns, da du die grausame Gesetzlosigkeit aus der Finsternis ans Licht führtest: Daher preisen wir dich ohne Unterlaß.

Троици прѣсвѧтѣи богогласьнѣ 2 непрѣстаньно за насъ помоли сꙗ 3 отъ вьсѧког[о] зъла избавити ны 4 творꙗщаꙗ твоѥ 5 свѧтоѥ оусъпениѥ 6 блажене просѧ ѡтъ|поуста 7 въ дьнь соудьнъıи 8 твоими молитвами свѧщенъıи отьче ⁘

GIM Sin. 167, 12v-13r; RNB Sof. 206, 6v; NBKM 122, 246r — 2 за ны **BC** — 5 прѣст҃оѥ C — 5 просе ныи C

Bete für uns mit gottkündender Stimme ohne Unterlaß zur heiligen Dreifaltigkeit, daß wir, die wir deinen Todestag begehen, von jedem Übel erlöst werden, Seliger, und bitte in deinen Gebeten um Vergebung am Tag des Gerichts , heiliger Vater.

Не прѣзьри блажене свѧтителю 2 въ страстьхъ и грѣсѣхъ мꙗ гъıблюща 3 и безакониемь ꙗко вълнами гроузима 4 нъ вари къ владъıцѣ 5 теплою молитвою 6 ѡтьче избавити мѧ 7 ѡтъ вьсѣхъ зълъ 8 да достоино тꙗ възвеличимъ ⁘

GIM Sin. 167, 13r; RNB Sof. 206, 6v; NBKM 122, 246r — 2 гыбноуща C — 3 безаконными C — 8 величаѥ҃ C

Verachte mich nicht, seliger Bischof, der ich in Leidenschaften und Sünden zugrunde gehe und in Gesetzlosigkeit wie in den Wogen (des Meeres) versinke, sondern eile zum Herrscher mit warmem Gebete, Vater, mich zu erlösen von allen Übeln, damit wir dich würdig preisen können.

[Прıими прѣстаа мл҃ѥниꙗ · недо҆инь рабь своихь · иже ти приносимь · твореще праз҆нство прѣмоу҆ра ст҃лѣ · и архиѥреꙗ нашего сь ними же по҆игныи аг҃глыи и прр҆кыи сь всѣми стыими х҆а оумл҃ите за те ⁘
NBKM 122, 246r]

THEOTOKION

Просвѣти владъıчице 2 омрачьноѥ ми оканьноѥ сьрдьце 3 молениꙗ творѧщи къ хрьстоу прилѣжьно 4 ѥгоже бе-сѣмени 5 и неизреченьно породи 6 соугоуба ѥстьствомь 7 бога и чловѣка въкоупѣ 8 ѥгоже неизреченьно възвеличимъ ⁘

GIM Sin. 167, 13r; RNB Sof. 206, 6v; NBKM 122, 246r — 2 colon om. C — 8 величеѥ҃ C

Erleuchte, Herrscherin, das verfinsterte und verzweifelte Herz, und richte inniglich deine Bitten an Christus, den du ohne Samen und auf unsagbare Weise geboren hast, ihn, der zweifach ist von Natur, Gott und Mensch zugleich, den wir auf unsagbare Weise preisen wollen.

Кондаки русским святым

Наталья Серегина
Санкт-Петербург

Круг песнопений, сложившийся на Руси на протяжении тысячелетия, огромен. Изучение его по певческой книге «Стихирарь месячный» в последние годы проходит весьма интенсивно, в том числе в публикациях автора этих строк[1]. Однако еще недостаточно исследуются песнопения нотированной книги «Кондакарь», при том, что к настоящему времени опубликованы три из пяти сохранившихся кондакарей русско-славянской традиции[2] и создается научная литература их изучения[3].

---

[1] Серегина Н.С. *Песнопения русским святым.* По материалам рукописной певческой книги XI-XIX вв. "Стихирарь месячный". СПб.: РИИИ, 1994. 470 с.; После этого опубликован еще ряд статей того же автора: «Вспомнить о Святополке» // журнал "*Мѣра*". Ред. В.И.Чернышев, Г.М.Прохоров и др. СПб.: *Глагол*, 1995 № 3. С. 40-59; Небесная твердыня Новгорода // "*София*". Газета Новгородской епархии. 1996 № 1(17), январь - март. С. 6; Служба святому царевичу Димитрию и трагедия А.С. Пушкина "Борис Годунов" // *Христианская культура. Пушкинская эпоха.* Сб. ст. по материалам традиционных христианских Пушкинских чтений. Ред.- сост. Э.С. Лебедева. Вып. 15. СПб., 1997. С. 43-68; Песнопения Евфросинии Полоцкой по спискам XII-XVII вв. // *Памятники культуры.* Новые открытия. Ежегодник. 1991. М.: Наука, 1997. С. 91-101; Стихира и тропарь св. Кириллу Философу в нотированном Стихираре русской певческой традиции // *Гимнология.* Уч. Зап. Науч. центра русс. Церк. Музыки им. Прот. Д. Разумовского. Кн. I. Сост. И.Е. Лозовая. М.: МГК. Композитор, 2000. С. 146-152; Серегина Н.С. СПб. Стихира святому Кириллу Философу по списку 12 века // *Болгарский ежегодник.* Т. 4. Киев. Славяньски университет. 2000. С. 178-180; Памятники древнерусской гимнографии как источники истории ранней христианизации славян (на примере служб святому Клименту, папе Римскому) / *Славянская цивилизация и XXI век.* Материалы Международной научной конференции. СПб., 30 мая 2000. Сост. А.И. Доронченков. СПб., Санкт-Петербургский Дом национальных культур, 2000. С. 65-69; Нотированные стихиры и кондаки Святителю Николаю Мирликийскому XII – нач. XIII в. // «*Правило веры и образ кротости...*» *Образ Свт. Николая, архиепископа Мирликийского в Византийской и славянской агиографии.* М.: Изд.-во Правосл. Свято-Тихоновского Богосл. Ин-та, 2004. С. 337-355.

[2] *Contacarium palaeoslavicum mosquense* // Monumenta musicae Byzantinae. Vol. VI. Ed. A.Bugge. Copenhague, 1960; *Der Altrussische Kondakar'.* Auf der Grundlage des Blagoveščenskij Nižegorodskij Kondakar. / Hrsg. von Antonin Dostal und Hans Rothe unter Mitarbeit von Erich Trapp // Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven. Ed. 3, Bd. 8, t. I–V, VI, Giessen, 1976–1980, 1990; Myers G. *The Lavrsky-Troitsky Kondakar* // Monumenta Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia, 4. Sofia, 1994;

[3] См.: Rothe H. Kontakien auf russische Heilige im altrussischen Kondakar // *Essays in the area of slavic Languages, Linguistics and Byzantology.* 1985. P. 1-7; Myers G. The Legacy of the medieval russian Kondakar and the transcription of kondakarian musical notation //

В 1955 году небольшим тиражом была опубликована небольшая часть работы Максима Викторовича БРАЖНИКОВА о Благовещенском кондакаре[4]. В архиве ученого осталась рукопись незавершенного исследования, а также материалы переписки Бражникова, из которой можно заключить, что в 1960-х гг. в СССР обсуждались вопросы публикации Благовещенского кондакаря совместно с Чешской Академии наук. Эти намерения в ту пору не осуществились. Однако на протяжении всей жизни М.В. БРАЖНИКОВА интересовали проблемы кондакарной нотации и содержания Кондакарей.[5]

Как известно, издание Благовещенского кондакаря осуществлено под руководством профессора Г. РОТЕ. Изданы тексты кондакаря, а также фотовоспроизведение рукописи. Однако нотации, в виду ее сложности, уделяется все еще не достаточное внимание. Исследование нотации и пробные расшифровки были предприняты рядом исследователей, но все эти вопросы еще далеки от исчерпывающего знания.

Нотация кондакарей фиксирует особое мелизматическое явление древней культуры, требующее и особого комплексного подхода, развернутого текстологического анализа музыкальных и гимнографических текстов.

Основной корпус песнопений Кондакарей представляет собой переводные памятники византийской гимнографии. При этом часть текстов возникла на русской почве. Кондаки создавались по образцам, «на подобен» уже существующих, что указывалось при каждом отдельном тексте. К ним относятся, в частности три кондака Борису и Глебу и кондак Феодосию Печерскому. Им посвящена настоящая статья.

На 24 июля в Успенском кондакаре помещены два кондака Борису и Глебу – «**Въсиа дьньсь**...» на подобен «Дева днесь» и «**Мученика Христова**...» на подобен «**Обратиа о тьча**», озаглавленные: «**Мца• тог• въ• кд• стою моуч• Бориса и Глѣба• коᴬ• глаᶜ• г• Два днᶜь•**» (л. 99

Muzik & Wetenschap. Dutch Journal for Musicology. Vol. V. Amsterdam, 1995/96 № 2. S. 128–161; MYERS G. A *Tale of Bygone Years: The Kontakion for the Dedication of a Church in Medieval Rus'*/ A Source Study and a Reconstruction. Toronto, 1997. S. 3–43; MYERS G. The medieval Russian Kondakar and the choirbook from Kastoria: a palaeographic study in Byzantine and Slavic musical relations // *Plansong and Medieval Music.* 1998. 7, 1. S. 21–46; АРТАМОНОВА Ю.В. Модели древне-русских кондаков и стихир // *Келдышевский сборник.* Музыкально-исторические чтения памяти Ю.В. Келдыша. Сост. С.Г.ЗВЕРЕВА. Ред. М.Г.АРАНОВСКИЙ И ДР. М.: ГИИ, 1997. С. 73–82; АРТАМОНОВА Ю.В. Проблемы изучения древнерусского пения по моделям: терминология и репертуар // *Музыкальная культура православного мира. Традиция, теория, практика.* Материалы международных научных конференций 1991–94 гг. М., 1994. С. 142–150; ПОЖИДАЕВА Г.А. Пространные распевы Древней Руси XI-XVII веков. М.: МГУК, 1999. С. 52-64, 165-168; АРТАМОНОВА Ю.В. Структура и состав древнерусских кондакарей // *Ежегодная богословская конференция* ПСТБИ. М., 1999. С. 212–221. POZIDAEVA G. Die Hauptstruktur des altrussischen melismatischen Gesanges // *Palaeobyzantine notations. III.* / Ed. G.WOLFRAM. Leuven-Paris-Dudley, 2004, p. 91-114.

[4] БРАЖНИКОВ М.В. *Благовещенский кондакарь. Вступительная статья к фотовоспроизведению рукописи.* Л.: ГПБ, 1955;

[5] См.: БРАЖНИКОВ М.В. *Русская певческая палеография.* СПб.: РИИИ, 2002. С. 32-45;

об.); и далее – «**Тѣма / же ко^{д}· гла^{с}· а·по^{д}·Обѧтиѧ·:·**» (л. 100 об.-101).

На то же число в Благовещенском кондакаре помещены также два кондака. Один из них – «**Въсиꙗ дьньсь**...» (л. 52), второй – «**Аще и ꙋбьѥна бъıста**» (52 об.), сложенный по образцу пасхального кондака «Аще и во гроб». В Троицком кондакаре – также два кондака: «**Въсиꙗ дьньсь**...» и «**Аще и ꙋбьѥна бъıста**». Так мы имеем три кондака, на три службу Борису и Глебу, по всей вероятности, сложенные в 1052 г., 1072 г. и 1115 г. Датировка их составляет отдельную научную проблему, в данной же статье рассмотрим более внимательно их музыкальный текст, структуру и соотношение с оригинальными кондаками, указанными в качестве образцов для этих кондаков в заголовках к ним.

В виду сложности кондакарной нотации текст кондака скрыт в витиеватых невмах и слоговых повторах слов. Определение текста, отделение его от «лишних» – распевных – слогов связано со скрупулезным анализом текста, знаков пунктуации, сегментации и нотации. Основной знак пунктуации – точка, разделяющая синтагмы напева. Определяются также знаки сегментации, разделяющие смысловые синтагмы текста – строки.

Считается, что кондакарная нотация состоит из двух слоев невменных знаков – простых и, над ними – сложных, витиеватых – больших ипостаз. Однако и сам текст кондаков представляет собой элемент нотации, поскольку, по-видимому, каждый звук пространного распева записан не только невмой, но и гласной буквой (просодемой – термин Г. ПОЖИДАЕВОЙ): т.е. в строке текста уже создается основа для записи звуковой дискретно осознаваемой линии напева. Второй элемент текстовой нотации представляют собой знаки пунктуации – точки, разделяющие отдельные певческие слоги неким определенным образом и имеющие явное структурно-нотационное значение. Некое структурное значение, повидимому, имеют дополнительные знаки в строке текста, основанные на преобразовании букв славянского алфавита, но не имеющие отношения к смыслу словесного текста.

В результате анализа знаков нотации и знаков пунктуации можно заключить, что напев состоит из синтагм (кокиз – термин Г. ПОЖИДАЕВОЙ), приходящихся на слово, на слог, на часть слога. Структура напева базируется на мельчайших единицах интонируемого текста (просодемах – термин Г. ПОЖИДАЕВОЙ), выписываемых тщательно в строке букв и фиксирующих как слоги, так и их распевные фонемы. Напев опирается на простую единицу текста – слог, но и внутри слога может быть несколько синтагм напева, обозначенных гласным звуком и соответствующим знаком нотации (тонем – термин Г. ПОЖИДАЕВОЙ).

Соединение и сочетание разного уровня синтагм в контексте целостной музыкальной формы просматривается в повторяемости невм и невменных последовательностей. И тогда обнаруживается, что при опоре на распевную линию просодем, сознание певца оперирует крупными сте-

реотипами формы – протяженными масштабными мелизматическими строками и формой кондака как целым.

Строение текста для современного читателя выявляется из слоговой и внутрислоговой распевности, расширяющей напев за счет добавочных гласных звуков («бъı ъı ъı», «ло• о о о», «нє є є• ѥ є є•» «ѥ• є є є• є є• є є•») и «хомонических» (более поздний термин 17 в., фиксирующий это явление в исторической перспективе) гласных с певческим придыханием, обозначаемым звуком «х»: «хь ь ꙋь», «щє хє хє є є» и звуком «ꙋ»: «мьꙋьхььꙋь».

Рассмотрим конкретно три кондака Борису и Глебу и кондак Феодосию Печерскому.

Кондак Борису и Глебу «Аще и ꙋбьѥна бъıста»

Кондак Борису и Глебу «Аще и ꙋбьѥна бъıста» сложен по образцу пасхального кондака «Аще и въ гробъ», что указано в заголовке к нему:

1. «В• тмуж• глас• И• под• Аще и въ гр•» («Второй кондак тому же /празднику/. Глас 8. подобен «Аще и во гроб»). . БК л. 52 об. (кондак Борису и Глебу).

2.БК, л. 65 об. «Код• глас• И• На пасхꙋ» Л. 66. (Кондак на Пасху).

3. УК, л. 134 об. «Въ вел• нед• код• глас• И• самог•:•» (Кондак на Пасху).

Мелодическая форма кондака Борису и Глебу в целом повторяет структуру и мелодический рисунок исходного кондака на Пасху «Аще и во гроб». Разница касается незначительных вариантов нотации, как на соответствующих образцу слогах, так и в связи с введением некоторых дополнительных смысловых слогов в словах. Что же касается распевных «хомонических» просодем, то в них прослеживается наибольшая стабильность формульных оборотов и их мест в структуре распевов строк, что хорошо видно из сопоставительных таблиц, даваемых в приложении к данной статье.

Особую группу эпизодов распева составляют выявляющиеся при сравнении, сходные по составу, но как бы «не дописанные» группы знаков; возможно, здесь мы имеем дело с невольными ошибками самих писцов рукописи. В ряде случаев это подтверждается на более широком поле сравнения кондаков, сложенных по одному образцу; в других случаях новые кондаки дают новые варианты знаков – либо как вариантов одного знака (палеографические различия) либо как употребление иных знаков и их сочетаний. И все же, при всех разночтениях в нотации образца и его творческой копии, можно говорить об опознаваемом сходстве оригинала и его производного, именно, как в данном случае, кондака Борису и Глебу и исходного кондака на Пасху.

Крупные мелодические строки, выявляющиеся в нотации по принципу повторности крупных построений, судя по знакам нотации, сегментируются более легкими цезурами, разделяющими попевки-кокизы, объединяющие просодемы. Попевки-кокизы по преимуществу охватывают распев слова либо его часть. На всю строку приходится 30 просодем, по 15 на каждую ее половину, при этом обе половины, имея совершенную (т.е. означающую музыкально-интонационное завершение строки) кадансовую структуру, обозначаемую типовой кадансовой формулой, самостоятельны по напеву (обозначим их как *ab*):

А ще и ѹбь ѥ є• \ на ѹа• бъı ъı ъı• ста а а•\ ,<15> и въ гро о о• бѣ• \ по ло• о о о• же є• на а•\\ <15>

Особо подчеркнем, что первая запевка кондака Борису и Глебу выражена не словом, а частью слова: «**А ще и ѹ бь ѥ є•**…». Такое начало известно, в частности, по русским народным песням.

Вторая мелодическая строка повторяет первую, сокращая ее лишь в начальной части на 3 просодемы, что дает основание обозначить ее материал как *ab*:

нъ на въı ъı• \ шь ѹь• не є є• ѥ є є• \ <12> ць са• рь ь ь• ство• \ при стѹ• ѹ ѹ ѹ• пи и• ста а•\\ <15>

Третья строка представляет собой новый материал (*c*) с совершенным кадансом, имеющий внутреннюю структуру, основанную на соединении 4-х и 2-х кокиз, охватывающих соответственно 17 и 7 просодем:

и и и• ко о о• пи и и• ѥ є є• мь ѹь хь ь ѹь• \ <17> на соѵ нѹ ѹ• ша а а• \\ <7>

Четвертая мелодическая строка неповторного строения состоит из двух половин в 14 и 18 просодем, «скрепленных» соответственно 3-мя и 4-мя кокизами. Мелодический материал этой двусоставной строки по соотношению с материалом предшествующих строк обозначим как *ed*.

а дрѹ• га а а• а• а а а• а а а• а го• \ <14 а къı а• а а а• гнь ь ь• ца• не ѯъ ло• би и и• ва а• \\ <18>

Каданс полустроки *e* представляется совершенным кадансом, он завершает еще 3 полустроки кондака и его последнюю строку, что особенно видно при сопоставлении с нотацией кондака первоисточника.

Следующие два построения (5-я строка) по 17 просодем по соотношению с предыдущим материалом тяготеют к объединению в полную строку, соотносящуюся с предыдущей, 4-й строкой, как *e'd*: 1-й семнадцатисложник напева представляет вариантно развитый материал *e*, а второй – весьма точное повторение полустроки *d*, с различием, обусловленным лишь разницей количества просодем.

но жь ь ь ь• мь• \ ѯа ко• о о• о о о• о о• ло ша• \ <17> тѣ мь• и кръ ъ ъ• вь• ва а а а• ю• бъı ъı ъı• сть ь• \\ <17>

6-я мелодическая строка представлена 19-ю просодемами, распев которых полностью совпадает с полустрокой *e'*:

и цѣ ле е• е е е е• ни• \ ѥ• е е е• е е• е е• ми рꙋ• \\ <19>

Членение этой, 6-й, строки не соответствует границам слова, но это проистекает из напева-образца, дающего распев слова «**миръ**».

И, наконец, последний (7-й) раздел кондака основан на последовании двух мелодических 15-ти-сложников, основанных на вариантном развитии материала *e* и нового материала *f (e''f)*:

ва а• ю• при ꙁы ва• \ юꙋ ꙋ• ꙋ• ꙋ ꙋ• ще хе хе е е• \ <15> свѧ• а а• та• \ ꙗ а• на • \ по о• о о о• мо щь• \\ <15>

Итак, кондак «Аще и убиенна быста...», сложенный по образцу пасхального кондака «Аще и во гроб...» имеет сходную с ним мелодию и структуру, которую можно схематически обзначить как *ab, ab, c, ed, e'd, e', e''f* – форма, с посторенной 1-й строкой и с чередованием нового *(c,d,e,f)* и вариантно развиваемого материала (*e*).

Текстовая основа кондака, т.е. собственно сам текст, корреспондирующийся с певческой формой, определяется при анализе взамоотношений звучащего текста, т.е. напева, с текстом, несущим содержательное и поэтическое наполнение:

1.	Аще и ꙋбьѥна быста	9	и въ гробѣ положена	8
2.	нъ на вышьнеѥ	6	цьсарьство пристꙋписта	8
3.	и копиѥмь	5	насоунꙋша	4
4.	а дрꙋгаго	4	акы агньца неꙁълобива	10
5.	ножьмь ꙁаколоша	7	тѣмь и кръвь ваю бысть	9
6.	ицѣлениѥ мирꙋ	6		
7.	ваю приꙁывающе	7	свѧтаꙗ напомощь	7

Для сравнения дадим нотирующийся текст кондака на Пасху и его поэтический текст:

А ще и въ ъ ъ гро ꙋо о о о о бъ ъ ъ	15	
съ ні и и де бе съ мь ь ь рть ь не е	14	
нъ ъ а ꙋа а а а а дꙋ ꙋ ꙋ	12	
ра ꙁдрꙋ ꙋ ꙋ ши си и и и и и лꙋ	12	
и въ ъ скрь ь ь се е е е ꙗ а а ко ꙋо хо о ꙋо	18	
по бѣ ди те е ль ь ь	8	
Хри сте е е е е е е е бо же	11	
же на мъ ъ ъ ъ мꙋ ꙋ ꙋ ро но си ца а а мъ	16	
ра до о о о сть про о о о о о о о вѣ ща	16	
и сво и и и и мъ а по о о сто ло о о мъ	16	
ми и и і и ръ да а а а а а а а ро ва	16	
па а дъ ші и и и и и и мъ хъ хъ ъ ъ	15	
по о о да а а ꙗ а а въ скрь се е е е е е ни ѥ	19	(186)

Кондак на Пасху:

1.	Аще и въ гробъ	6	съніде бесъмьртьн	8
2.	нъ адꙋ	3	раꙁдрꙋши силꙋ	5
3.	и въскрьсе ꙗко	6	побѣдитель	5
4.	Христе боже	4	женамъ мꙋроносицамъ	9
5.	радость провѣща	6	и своимъ апостоломъ	9

6. миръ дарова	5	падъшімъ	4
подаѫ въскрьсениѥ	8		

Кондак Борису и Глебу «Мѵченика Христова»

Кондак Борису и Глебу «**Мѵченика Христова**» сложен по образцу кондака на Неделю Блудного сына «**Обѫтиѫ отьча**».

1. Кондак Борису и Глебу, под. кондак на Неделю Блудного Сына. УК, л. 101-101 об.

Текст:

1. **Мѵченика Христова молимъ вьси**	<12>
2. **та бо нашего съпасениѫ просита**	<13>
3. **и вьси припадѣмъ**	<7>
4. **къ нима вѣрою**	<6>
5. **сии бо истачѧта ищѣленикмъ даръ**	<16>
6. **си пълкъı отъгонита бѣсовъ**	<11>
7. **ѩко съхраньника вѣрѣ•:•**	<9>

Нотационная форма кондака Борису и Глебу:

Мѵ чє ни и и и ка а а Хри сто ва а мо ли ѵи и мъ ъ ъ вь ь ь ь ь ь си <27> *a*
та бо о о на а а а ше го о съ па се ни ѵи и•ѫ а а про о о си и и и та <27> *a*
и вь ь ь ь си и и и при па а а а ха ха дѣ мъ <18> *b*
къ ъ ъ ъ ни и и и и ма а а а вѣ ѣ ѣ ѣ хѣ хѣ ѣ ѣ ѣ ѣ ро ю <25> *c*
си и бо о и ста чѧ а а а а к є є та ха ха а а и и цѣ ле ни и ѵи и к мъ ъ ъ да ръ ъ <33> *d*
си пъ ъ лкъı и и и и и о о о тъ хъ хъ ъ ъ го о ни и и та а ѵа а бѣ ѣ ѣ со о въ ѵъ ъ <37> *d*
ѩ ко съ ъ хра а а нь ни и хи хи и ка а а вѣ рѣ•:• (2-я пол.)

2. Кондак в Неделю Блудного сына. УК, л. 116 об.-117.

Текст:

Обѫтиѫ отьча отъвьрсти ми потъщис#	<16>
блѵдьнѣ моѥ изгѵбихъ житиѥ	<12>
на богатьство неизготовавъшеѥ	<13>
възираѫ щедротъ твоихъ Съпасє	<13>
нынѣ обницавъшаго не прєзьри сьрдьца	<15>
тебє бо господи ѵмиленикмь зовѵ	<14>
съгрѣшихъ отьче на небо и предъ тобою	<16>

Нотационная форма кондака в Неделю Блудного сына:

О бѧ ти и и и ѫ а а о ть ча а о тъ вьѵь ь рсти и и ми и и по тъ щи и и с# <29> *a*
блѵ дь ь ь ь нѣ ѣ ѣ ѣ мо о к є и згѵ би ѵ и и хъ ъ ъ жи и и ти и и к <29> *a*
на бо га ть ство о о о не є є є и зго то ва въ ъ ъ ъ хъ хъ ше к <24> *b*
въ зи ра ѫ а а а щє дро о о о тъ ъъъ тво и хъ ъ ъ ъ хъ хъ ъ Съ ъ ъ па сє <28> *c*
нъı и нѣ ѣ о бни ца въ ъ ъ ъ ша а а го хо хо о о не є прє зь ь ь ѵь ь ри сь ь ь рдь ь ца а <35> *d*
тє бє є бо о го о о о спо о о ди хи хи и и ѵ ѵ ми ле ни и ѵи и к мь ь ь зо о вѵ ѵ <33> *d*

**съ грѣѣ ши хъ ѹъ нъ ѹъ о о о ть че є наааа небо о **
и и хи хи и предъ ѹъ ъ ъ ъ хъ хъ ъ то о о бо ю <41> *f*

Мелодическая форма обоих кондаков: 1-я строка повторяется во 2-й строке. 3 и 4-я строки, основанные на новом материале, содержат элементы из 1-й (и 2-й) строки. 5-я строка повторяется в 6-й строке. 7-я строка производного кондака основана на второй половине 7-й строки исходного кондака, опуская ее первую половину. При этом последняя кадансовая формула используется в строках 3, 4, 7.

Кондак Борису и Глебу «**Въсиа дьньсь**»

Кондак Борису и Глебу. Под. **Дева днесь.** Глас 3: 1. УК, л. 99 об.-100;

Кондак «**Въсиа дьньсь**» на подобен «**Дѣва дьньсь**» в Успенском и Благовещенском кондакаре различны меж собой в слоговом распеве и ряде структурных особенностей. Оба они, как и их прототип, основаны на повторности крупных распевных строк, которые вне распева и не являются круными – обычные строки из 3-5-ти слов. Строение их по материалу повторности можно обозначить как *a,a,b,b, c, c' d.* Построение «*c*» с кадансом из *b*, разрывающим слово **при \ кмлемъ** на две части, не представляется завершенным – строка тяготеет к продолжению из-за разрыва слова.

По Успенскому кондакарю:

Въ си и и и иа дь ь ь нь сь ь ь пре хє хє сла ха ха а а вь ь на иа па мѫ а а а ть
ь ь ва а а а ю <38> *a*
мѹ ѹ ѹ ѹ че нн н н ка хри и и и сто хо хо ва ха ха а а Ро о ма нє и и и и и Да а
а въ и и и дє <38> *a*
**съ ꙁы ва а ю ца а на съ ъ ъ ъ къ по хва лє є ни и и и и и ю хѹ хѹ ѹ ѹ **
Хри и ста бо га а а на а а ше є є є го <43> *b*
тѣ ѣ ѣ мь ь при тѣ ѣ ѣ ѣ ка ю ѹ ѹ ѹ ѹ ѹ ѹ ще хє хє є є къ ъ ра цѣ мо ци и и
и ва а а а а а ю <39> *b*
**и цѣ лє є ни иа а да а а ръ и и и и при ** <16> *c*
к мле ѹ є є мъ ъ вы и и бо о же ствь на иа вра а а ча ѹа а а ѹ а а а к є ста
<30> *c' d*

Текст УК:

<21>

2. БК, л. 52-52 об.

Текст:

Въсиа дьньсь прѣславьнаа памѧть ваю <16>
мѹченика христова Романє и Давыдє съꙁывающи насъ <21>
на похваленик славѣ Христа бога нашего <15>
тѣмь и прітѣкающе къ рачѣ моции ваю <15>
ицѣлениа дары приемлемъ \ выиѹ иво божьствьнаѧ врача кѣста <25>

Нотирующийся текст кондака Борису и Глебу по Благовещенскому кондакарю:

Въ ъ ъ ъ си и і и і ꙗ дь ь ь нь хь хь сь хь хь ь ь прѣ ѣ сла вь на ꙗ па а а а мѧ а а ть ва а а ю <39>
мꙋ че ни н н ка хри сто о о о ва Ро о о ма ха ха не хе хе е е и Да вы де е съ ꙁы ы ы ы ва а а ю щи на а а съ <42>
на по о о хва ле е ни и и и ѥ е сла а а а а а вѣ хѣ хѣ ѣ ѣ Хрі и ста бо га а на а [а] ше е е е го <38>
тѣ ѣ ѣ мь и прі и і и і тѣ ѣ ка ю ꙋ ꙋ ꙋ ꙋ ꙋ ще хе хе е е къ ъ ра чѣ мо о о щи и и ва а а а ю <39>
**и цѣ лѥ е е ни и ꙗ а да ры при и и **
ѥ е мле е е е мъ вы иꙋ и и бо о бо жь ствь на а а ѧ а вра а а ча ꙋа а а а ꙋа а а ѥ ста <49>

По сравнению с текстом из Успенского кондакаря, в Благовещенском иная структура распева и сегментация во второй и в последней строке иная. Сами же распевы близки к исходному кондаку «Дева днесь», что позволяет говорить о разных вариантах подтекстовки напева (включая и «хомонийные» участки повторяющихся гласных и гласных с певческим придыханием), а не о разных напевах.

Нотированный текст «Дева днесь» (УК) показывает, что сегментация последней протяженной строки заложена в оригинальном кондаке, и здесь кадансовая цезура приходится на конец слова «**ѧвитисѧ**»:

Дѣ ѣ ѣ ѣ ва дь ь ь нь сь ь ь ь пре хе хе вѣ ѣ хѣ хѣ ѣ ѣ чь ь на го въ ъ ъ ъ вь ь ь рть ь ь ь пъ <38>
грѧ а а а де ть ь ь ро ди и и и ти хи хи не хе хе е е и и ꙁдре е че е е е нь ь ь ь ь ь ь но <37>
ли и и кꙋ и и ве се е е ле е на а а а а а ѧ ха ха а а ꙋ ꙋ слы ша а а въ ъ ъ ъ ъ ъ ъ ши <37>
про о о сла ви и и съ ъ ъ ъ а нге е е е е е лы хи хи и и и и съ па а а сты и и и и и и ри <37>
**въ схо тѣ ѣ ѣ въ шю ꙋ ꙗ а а ви и ти и и сѧ **
о тро ꙋо о ча ти и мла а а дꙋ ꙋ пре е е вѣ чь ь ь но мꙋ ꙋ ꙋ ꙋ ꙋ ꙋ ꙋ ꙋ бо о гоу <31>

«Дева днесь» – текст (УК):

Дѣва дьньсь превѣчьнаго въ вьртьпъ <14>
грѧдеть родити неиꙁдреченьно <12>
ликꙋи веселенаѧ ꙋслышавъши <13>
прослави съ ангелы и съ пастыри <12>
**въсхотѣвъшю ѧвитисѧ ** <9>
отрочати младꙋ превѣчьномꙋ богоу <13>

Кондак Феодосию Печерскому «**Звѣꙁдꙋ дьньсь рꙋсьскꙋю почьтѣмъ**»

Кондак Феодосию Печерскому «**Звѣꙁдꙋ дьньсь рꙋсьскꙋю почьтѣмъ**» сложен на тот же подобен «Дева днесь». Весь кондак и Завершение предпоследней строки здесь соответсвует оригиналу.

Нотирующийся текст:

Звѣ ѣ ѣ ѣ ꙁдꙋ дь ь ь н ь сь ь ь ь рꙋ хꙋ хꙋ сь хь хь ь ь скꙋ ꙋ ю ꙋ по о о о чь ь ь тѣ ѣ ѣ ѣ мъ <38> *а*

о о о о тъ въ ъ ъ сто о о о о ка ха ха въ хъ хъ ъ ъ си и та а а а а а въ ъ ъ ъ
ъ ъ ъ шю <37> *a*
и на за а па дъ ъ при и и и шь ь дъ ъ ъ ъ ъ ша ха ха а а вь ь сю бо стра а а
нѹ ѹ ѹ си и и и ю <38> *b*
чю ѹ дє съ и и до о о о о бро о то о о о о о о ю хѹ хѹ ѹ ѹ о о бо га ць шю ѹ ѹ вь ь
ь сѫ а а а нъı <40> *b*
съ дѣ ва а а ни є мь ь бла го о о да а ти и и ю \
мь ни шь ѹ ь ь ска го оѹ ста а ва а и бо жь ствь на го ѳє о о о до ѹо о о
о ѹо о о си и та <34> *c' d*

Текст кондака Феодосию Печерскому:

Звѣздѹ дьньсь рѹсьскѹю почьтѣмъ <13>
отъ въстока въсиявъшю <10>
и на западъ пришьдъша вьсю бо странѹ сию <16>
чюдесы добротою обогащьшю вьсѫ нъı <15>
съдѣваниємь благодатию \
мьнишьскаго ѹстава и божьствьнаго ѳеодосиıа <20>

Напев кондаков является структурной доминантой текста – он «держит» разные тексты, определяя в некоторых случаях и словообрывы, и кадансирование в середине слова. Причем структура распева важнее мелочей, неизбежных вариантных изменений – слоговым распевам, как и смысловым слогам в структуре строк предназначается отдельное место и функция, что хорошо видно из сопоставительных таблиц – количество «хомонийных» гласных, как правило, в одних и тех же структурных моментах формы одинаково. Импровизационный, развитый мелодический стиль кондакарного пения опирается не на каждую интонацию, последовательно воспроизводимую певцом, а на структурную основу кондака, определяющую последовательность импровизационных формул.

Анализ нотации кондаков русским святым, как и всего корпуса кондакарных песнопений, показывает особенности творчества в первоначальный период адаптации византийских форм и жанров на славянской почве.

В приложении к статье даем сопоставительные таблицы напевов проанализированных кондаков.

1. Кондак «Аще и убиена быста» и кондак на Пасху.
2. Кондак «Мученика Христова» и кондак в Неделю Блудного сына.
3. Кондак «Въсия днесь» Борису и Глебу по Успенскому и Благовещенскому кондакарям.
4. Четыре кондака: на «Дева днесь» Борису и Глебу, Феодосию Печерскому и Николаю Мирликийскому и самоподобен «Дева днесь».

RESUMÉ

Die Notation von Kondakaren hält eine melismatische Erscheinung der alten Kultur fest, die einen besonderen Zugang, eine breite textologische Analyse musikalischer und hymnographischer Texte erfordert.

Das Hauptcorpus der Kondakargesänge sind übersetzte Denkmäler der byzantinischen Hymnographie. Dabei entstand ein Teil der Texte auf russischem Boden. Die Kontakia wurden nach bereits vorhandenen Mustern, Prosomoia, die vor jedem Text angegeben wurden, geschaffen. Zu ihnen gehören u. a. drei Kontakia auf Boris und Gleb und ein Kontakion auf Feodosij. Ihnen ist der vorliegende Aufsatz gewidmet.

Der Uspenskij-Kondakar' enthält am 24. Juni zwei Kontakia auf Boris und Gleb: «**Въсиꙗ дьньсь**...» nach dem Prosomoion «**Дѣва дньсь**», und «**Мꙋченика Христова**...» nach «**Обѧтиꙗ отьча**». Unter demselben Datum gibt es auch im Blagoveščenskij-Kondakar' zwei Kontakia: «**Въсиꙗ дьньсь**...» und «**Аще и ꙋбьѥна бъıста**», verfaßt nach dem Muster des Osterkontakions «**Аще и во гробъ**». Der Troickij-Kondakar' enthält ebenfalls zwei Kontakia: «**Въсиꙗ дьньсь**...» und «**Аще и ꙋбьѥна бъıста**». Also besitzen wir drei Kontakia zu drei Akoluthien auf Boris und Gleb, die höchstwahrscheinlich 1052, 1072 und 1115 entstanden sind. Ihre Datierung ist ein gesondertes Thema, im vorliegenden Aufsatz werden nur der musikalische Text, die Struktur und das Verhältnis zu den Originalkontakia besprochen, die in den Rubriken als Muster angegeben sind.

Bekanntlich besteht die Kondakarnotation aus zwei Schichten von Neumenzeichen: den einfachen, und über diesen, den zusammengesetzten großen Hypostasen. Auch der Text selbst bildet ein Element der Notation, denn der *prostrannyj raspev* wird mit Vokalen und Punkten aufgeschrieben, die ebenfalls eine strukturelle Bedeutung für die Notation haben, sowie mit zusätzlichen Zeichen aus umgewandelten slavischen Buchstaben, die jedoch nicht zum sprachlichen Inhalt des Textes gehören.

Die Struktur des Gesanges basiert auf den kleinsten Einheiten des zu intonierenden Textes, den *Prosodemen*, die sorgfältig in der Zeile ausgeschrieben werden und sowohl Silben als auch die Gesangsphoneme fixieren. Die Melodie stützt sich auf die kleinste Texteinheit, die Silbe. Innerhalb einer Silbe kann es Melodiesyntagmen geben, die durch einen Vokal und ein Notationszeichen gekennzeichnet werden.

Die melodische Form des Kontakions auf Boris und Gleb wiederholt im Ganzen die Struktur und das musikalische Bild seines Vorbildes, des Osterkontakions «**Аще и во гробъ**». Der Unterschied besteht in unbedeutenden Varianten sowohl in den dem Muster entsprechenden Silben als auch in der Einführung einzelner ergänzender Silben in den Wörtern. Eine besondere Gruppe bilden vom Bestand her ähnliche, jedoch gleichsam „nicht zu Ende geschriebene" Zeichengruppen. Zum Teil sind es Fehler der Schreiber, wie es

der Vergleich mit den strukturell ähnlichen Kontakia beweist. Bei allen Varianten zwischen der Notation des Originals und seiner schöpferischen Kopie, kann man dennoch von einer erkennbaren Übereinstimmung beider sprechen.

Das nach dem Prosomoion «Дѣва днесь» gedichtete Kontakion für Feodosij Pečerskij «Звѣздѫ дьньсь рѹсьскѹю почьтѣмъ» (УК, f. 83^{v}-85^{v}) entspricht seinem Original.

Die Melodie der Kontakia ist die strukturelle Dominante des Texes (die Struktur des *raspev* ist wichtiger als die geringfügigen, nicht zu verhindernden Varianten), das sieht man deutlich anhand der beigefügten Tabellen. Der improvisierende, entwickelte melodische Stil des Kondakargesanges stützt sich nicht auf jede durch den Sänger wiedergegebene Intonation, sondern auf die strukturelle Basis des Kontakions, die über die Folge der Improvisationsformeln bestimmt.

Die Analyse der Notation von Kontakia für russische Heilige sowie des ganzen Corpus' der Kondakargesänge, zeigt die Besonderheiten der Adaptierung der byzantinischen Formen und Gattungen im slavischen Milieu während der Anfangsphase.

Приложения

1. БК л. 52 об. (Борису и Глебу). «**В· тмуж· глас· И· под· Аще и въ гр·**» («Второй кондак тому же /празднику/. Глас 8. подобен Аще и во гроб»).

2.БК, л. 65 об. «**Код· глас· И· На пасхꙋ**» Л. 66:

А ще и ꙋ бь ѥ е · на ꙋа · бы ы ы · ста а а·

и въ гро о о· бѣ· по ло· о о о· же е· на а·

А ще и · въ ъ ъ· гро ꙋо о· о о о· бъ ъ ъ·

съ· ні и и· де· бе съ· мь·ь ь· рть ь· не е·

нъ на вы ы· шь ꙋь· не е е· ѥ е е·

ць са · рь ь ь· ство· при стꙋ· ꙋ ꙋ ꙋ· пи и· ста а·

нъ ъ· а ꙋа а· а а а· дꙋ ꙋ ꙋ·

ра ꙁдрꙋ ꙋ ꙋ· ши· си и· и и · и и лꙋ·

и и и· ко о о· пи и и · ѥ е е· мь ꙋь хь ь ꙋь·

на соу нꙋ ꙋ· ша а а·

и· въ ъ· скрь ь ь· се е е е· ꙗ · а а· ко ꙋо хо о ꙋо·

по бѣ ди· те е· ль ь ь·

а дрꙋ· га а а· а · а а а· а а а· а го·

а кы а· а а а· гнь ь ь· ца· не ꙁъ ло· би и и· ва а·

Хри· сте · е е е е· е е е· бо же·

же на мъ· ъ ъ ъ· му у у· ро· но си· ца а а· мъ·

но жь ь ь ь· мь·

ꙁа ко· о о· о о о· о о· ло ша·

ра до о о о сть·

про· о о· о· о о о о· вѣ ща·

тѣ мь· и кръ ъ ъ· вь·

ва а а а· ю·

бы ы ы· сть ь·

и сво· и· и и и· мъ·

а по о о· сто· ло о о мъ·

и цѣ ле е· е е е е· ни·

ѥ· е е е· е е· е е· ми рꙋ·

ми и· и і и· ръ·

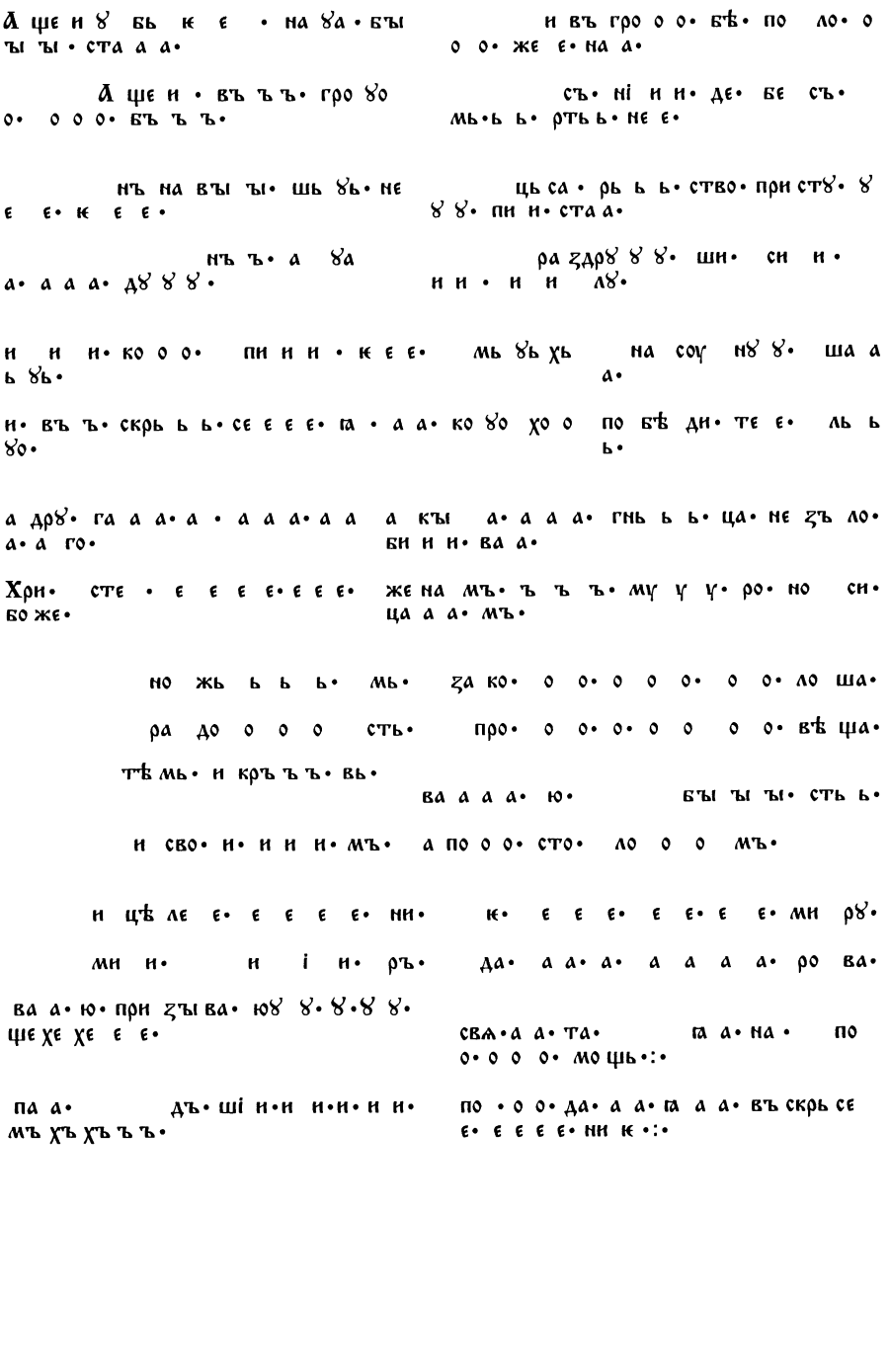
да· а а· а· а а а а· ро ва·

ва а· ю· при ꙁы ва· юꙋ ꙋ· ꙋ·ꙋ ꙋ· ще хе хе е е·

свѧ·а а· та· ꙗ а· на · по о· о о о· мо щь·:·

па а· дъ· ші и·и и·и· и и· мъ хъ хъ ъ ъ·

по · о о· да· а а· ꙗ а а· въ скрь се е· е е е е· ни ѥ ·:·



1. Кондак Борису и Глебу. УК, л. 101-101 об. 2. Блудному сыну. УК, л. 116 об.-117.

Мѵ чє ни и и и [ιѵ] ка• а а Хри сто ва а мо ли ѵи и мъ ъ ъ [ѵ] вь ь ь [л]
ь ь ь си

О бѫ ти и и и [ιѵ] ѫ а а о ть ча а о тъ вь ѵь ь• рсти и и [ѵ] ми и и [л]
по тъ щи и и с#•

[ιѵ] та бо о о [ιѵ] на а а а [л] ше го о съ па се ни ѵи и• ѫ а а [ѵ] про о о [л]
си и и и та

[ιѵ] блѵ дь ь ь ь нѣ ѣ ѣ ѣ [л] мо о к є и ʒгѵ би ѵ и и хъ ъ ъ [ѵ] жи и и
ти и и к

и вь ь ь ь [ѵ] си и и и [л] при па а а а ха
ха [ѵ] дѣ мъ

[ιѵ] на бо га ть ство о о о [ѵ] нє є є є [л] и ʒго то ва въ ъ ъ ъ хъ
хъ [ѵ] ше к•

къ ъ ъ ъ ни [ιѵ] и и и и [ιѵ] ма а а а [л] вѣ ѣ ѣ ѣ хѣ хѣ ѣ
[л] ѣ ѣ ѣ [ѵ] ро ю

въ ʒи ра ѫ а а а щє [ιѵ] дро о о о [ιѵ] тъ•ъъъ[л] тво и хъ•ъ•ъ ъ хъ хъ ъ
[л] Съ ъ ъ [ѵ] па сє•

си и бо о и ста чѫ а а а [ιѵ] к є є та ха ха• а а [л] и и цѣ ле [ѵ] ни и
ѵи и• к мъ ъ ъ да а ръ ъ

нъ и нѣѣ• о бни ща въ ъ ъ ъ [ιѵ] ша а а го хо хо о о [л] нє є прє• ʒь [ѵ] ь ь ѵ
ь ь• ри сь ь ь• рдь ь ца а•

си пъ ъ[6] лкъ и• и и и и [ιѵ] о о о тъ хъ хъ ъ ъ го о ни и и [ѵ]
та а ѵа а бѣ ѣ ѣ• со о въ ѵъ ъ•

те бє є бо о • го о о о [ιѵ] спо о о ди хи хи и и• ѵ ѵ ми ле [ѵ]
ни и ѵи и• к•мь ь ь• ʒо о вѵ ѵ•

ѫ ко съ ъ [ѵ] хра а а нь ни и хи хи и [л] ка а а
[л] вѣ рѣ•:•

съ грѣ ѣ ѣ ши хъ ѵъ• нъ ѵъ• о о о ть • чє є•
[J] на а а а нє [ιѵ] бо о•

[----------]

и и хи хи и [л] прє дъ ѵъ [ѵ] ъ ъ ъ хъ хъ ъ [ѵ] то о о бо ю •:•

---

[6] Буква добавлена писцом.

Кондак Борису и Глебу. Под. **Дева днесь.** Глас 3: 1. УК л. 99 об.-100; 2. БК л. 52-52 об.

Въ си и и и та• дь ь ь нь• сь ь вь ь на• та па [ч] мѧ а а
ь [iv] прє хє хє [÷] сла ха ха а а а• ть ь ь ва а а а ю•

Въ ъ ъ ъ • си• и і и і• та• дь ь прѣ ѣ• сла вь на та• па• а а
ь• нь хь хь • сь• хь хь ь ь• а• мѧ а а• ть• ва а а• ю

мѵ ѵ ѵ ѵ чє нн н н ка• хри и и [л] Ро о ма• нє и [ч] и и
и сто [iv] хо хо• [ч] ва ха ха а а и и• Да а а въı и и и дє•

мѵ чє• ни н н• ка• хри сто о о о• ва• Ро о о и Да• вы• дє є• съ ꙁы ы ы
• ма ха ха• нє• хє• хє є є• ы• ва а а• ю ци• на а а• съ•

съ ꙁъı ва а ю ца а на съ ъ ъ ъ къ по хва [л] Хри и ста бо га а а на а•
лє є ни и• и и и и ю хѵ хѵ ѵ ѵ а• ше є є є го•

на• по• о о• хва лє є• ни и и и• к є • Хрі и •ста• бо• га а• на а • [а][i]•
сла а • а а а а• вѣ хѣ хѣ ѣ ѣ ше є є є • го•

тѣ ѣ ѣ мь ь• при тѣ ѣ ѣ ѣ ка ю ѵ • ѵ [л] къ ъ ра• цѣ мо ци и и и ва
ѵ• ѵ ѵ ѵ ще хє хє є є а• а• а а а ю

тѣ• ѣ ѣ• мь и • прі и і и і• тѣ ѣ• ка • къ ъ• ра чѣ• мо• о о• ци и•
ю ѵ • ѵ ѵ ѵ ѵ• ще хє хє є є• и • ва а а а • ю

и цѣ лє є ни та а• к мле ѵ є є мъ ъ • вы и и [ч] бо о
да а а [ч] ръ• и [iv] и и и при [т]жествьна та [ч] вра а а ча ѵа а а ѵа а а к є ста •:•

и цѣ • лк є є • ни и• та а• вы• иѵ и и• бо о• бо жь ствь на а а• ѧ а•
да ры • при и и • к є• мле є є є мъ вра• а а • ча ѵа ааа• ѵа а а • к є ста •:•

[i] Вставляем «•а», видимо, пропущенное писцом, что следует из соответствия его «лишней», вписанной чуть теснее невмой (скамейца на трех ножках) и из типологии подтекстовки этого знака, служащего «переходным» от формулы к формуле, в других случаях.

НАИМЕНЬШИЕ ПОЭТИКО-СМЫСЛОВЫЕ ЕДИНИЦЫ В ГРЕКО-СЛАВЯНСКОЙ ГИМНОГРАФИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ИЛЬИНОЙ КНИГИ)*

Е.М. Верещагин
Москва

«В поэзии <...> всё есть мера, и всё исходит от меры и вращается вокруг неё и ради неё» (О. Мандельштам)[1]

Вступительные замечания

Собственно, великий поэт еще раз артикулировал то, что носится в воздухе. В поэзии *мера* (лат. mora) – то же самое, что размер или единица измерения, т.е. та структура периода речи, которая регулярно повторяется и тем самым создает эстетический эффект.

Так вот, древнейшие славянские *литургические тексты*[2] – это prose ou vers? Есть ли в них внешние признаки поэзии[3]?

Поэтическая природа *оригинальной* славянской гимнографии, т.е. бого-

---

* Исследование выполнено по исследовательским проектам 2006 г.: «Церковнославянское и синодального перевода русское Евангелие как самостоятельная духовная линия в мировой истории и культуре» (финансируется в раках программы Отделения ИФН РАН «Русская культура в мировой истории») и «Филологическая история создания древнейшей версии славянского Евангелия и ее уроки для нашего времени» (финансируется РГНФ).

1 См.: [МАНДЕЛЬШТАМ 1967: 20]. Список литературы (по алфавиту) приведен в конце изложения. После двоеточия указываются страницы.

2 Обычно в аналогичных контекстах говорят о *гимнографии*. В современном массовом сознании действует, видимо, внутренняя форма термина – раз упоминаются *гимны*, то, стало быть, речь идет о распевных текстах. Между тем за богослужением некоторые тексты, являющиеся традиционным исследовательским предметом гимнографии, могут не петься, а «просто» произноситься. Отсюда терминологически точнее было бы сказать: *литургические тексты* (имея в виду, конечно, не только обедню-литургию, но и любые богослужебные последования). Тем не менее, ради примыкания к традиции, в настоящей работе привычный термин *гимнография* все же употребляется, но следует учитывать, что мы не считаем любой гимнографический текст непременно предназначенным для распева и исполняемым только распевно.

3 В стихотворении (ποίησις) надо различать поэтическое (интеллектуальное и эмоциональное) содержание (*логопойесис*) и поэтическую форму, которая в свою очередь разделяется на поэзию звуков (*фонопойесис*) и поэзию интонации (*мелопойесис*). Под интонацией (или интонированием) понимаются виды исполнения текста: речевой, распевный и распевно-речевой. В настоящей работе исследуется только распевно-речевой *мелопойесис*.

служебных текстов, написанных непосредственно по-славянски, можно считать, надежно выявлена[4] и признается большинством специалистов[5]. В оригинальной гимнографии исследователи как правило обнаруживают признаки мерности – например, повтор в строках-стихах одного и того же количества слогов (изосиллабизм) или повтор-реитерацию одного и того же количества одинаково расставленных ударений-иктов (гомотония).

Относительно *переводной* славянской гимнографии, однако, единодушия нет. Некоторые исследователи считают, что переведенная на славянский язык византийская богослужебная поэзия лишилась всех внешних примет художественной выразительности.

Такова, например, позиция И. В. Ягича. В предисловии к изданию древних славянских миней ученый писал: «Христианская поэзия греко-византийская представляет собою высокий литературно-исторический интерес»; «Славянские переводчики [...] старались перевести минеи, как богослужебные книги, с буквальною передачею греческих слов славянскими, не заботясь при этом нисколько о смысле подлинного текста и не задаваясь восстановлением его в переводе. Не обращая внимания на данный текст как на произведение греческой поэзии, они, конечно, в своем переводе не соблюдали ни размера стихов, ни таких поэтических украшений, как акростихи. Поэтичность перевода отражалась разве только отчасти в полете мысли подлинника» [Ягич 1886: LXXVII-VIII]. Следовательно, по мнению Ягича, поэтический греческий текст в результате перевода на славянский превращался в прозаический.

Ср. также точку зрения М.Н. Сперанского. Византийская литература принесла с собой «новые формы, может быть, чересчур искусственно развитые, вполне, однако, подогнанные к содержанию литературы. Одного из области своих форм Византия нам передать не могла: ритмической, поэтической стихотворной речи [...]. После немногих юго-славянских попыток подражать византийцам (какова, например, т.н. “азбучная” молитва [акростих] Кирилла Философа) стихотворный размер остался недоступен русской древней литературе: очень уж чужд он был ритмике устно-народной речи; поэтому греческое стихотворение (например, церковная песнь Дамаскина в форме пентаметра) передается у нас прозой» [Сперанский 1916: 72][6].

---

[4] В данной области особенно много потрудился сначала А.И. Соболевский (см.: [Соболевский 1884, 1904, 1910]), а за ним – Р.О. Якобсон (см.: [Якобсон 1923, 1957; Jakobson 1985a,b,c]).

[5] Две обстоятельных монографии [Матхаузерова 1979; Станчев 1982] подытоживают достигнутое.

[6] Замечательно, что недавно Д. Кристианс продемонстрировала как раз сохранение внешней формы того Рождественского канона Иоанна Дамаскина, который имеет в виду М.Н. Сперанский. Речь идет о Рождественском каноне, древнейшая версия которого сохранилась в рукописи РГАДА, ф. 381 (Син.-тип.), № 130. Исследовательница установила стопроцентное воспроизведение в славянском тексте количества слогов оригинала: «Er [der Kanon] bewahrt die Silbenstruktur des griechischen Originals.

Взгляды, подобные воззрениям ЯГИЧА и СПЕРАНСКОГО[7], характерны и для новейших исследователей – например, для М. ВЕЛИМИРОВИЧА и З. ХАУПТОВОЙ. ВЕЛИМИРОВИЧ, исходя из установки переводчиков на строгую пословность, отметил, что под их пером возникали тексты, «where no concern for form appears and where the desire to follow the translation, word for word, abolishes completely the poetic form of the Greek model»[8] [VELIMIROVIC 1960: 60]. З. ХАУПТОВА изучила метрику переведенных с греческого ирмосов (в которых, по ее мнению, греческий текст обнаруживает ein festes Metrum), а поскольку по числу слогов греческий оригинал и славянский перевод не совпадают (изосиллабизма нет), исследовательница заключила:

> «Die aksl. Kanones haben also im wesentlichen nicht die Metrik, die ihrer griechischen Vorlage ähnlich ist», поскольку «die slawischen Übersetzer vor allem die wörtliche Übersetzung des griechischen Textes anstrebten» [HAUPTOVÁ 1978: 349]. «Die aksl. Hymnographie kann man also nicht für Poesie im Sinne der Regeln der griechischen Metrtik halten» [там же: 350]. «Für die Schöpfer dieser Texte war die inhaltliche Treue der griechischen Vorlage gegenüber [...] am wichtigsten» [там же: 354]. Отсюда общий вывод: «Wir können also mit der Feststellung schliessen, dass die schmale Grenze zwischen Poesie und Prosa im aksl. Schrifttum oft nur durch den Kontext gegeben ist» [там же: 355][9].

Как видим, причину того, что при переводе не совершается трансмиссия поэтической формы оригинала, и ЯГИЧ, и ВЕЛИМИРОВИЧ, и ХАУПТОВА усматривают в *пословности* перевода.

В настоящем докладе – вслед за другими авторами, но с иной аргументацией, – проводится противоположная мысль, а именно: пословность перевода ведет к непременному (механическому, т.е. даже не входившему в намерения переводчиков) воспроизводству поэтической формы оригинала, хотя и не такой, которую имеют в виду вышеперечисленные исследо-

---

Wie im Kanon des Johannes von Damaskus besteht jeder Vers aus zwölf Silben. Hier und da auftretende Abweichungen sind aus Überlieferungsfehlern zu erklären»; см.: [CHRISTIANS 2002: 44]. С другой страны, правда, славянский Рождественский канон, о котором идет речь, – это все-таки не подлинный перевод, а (временами далекий) парафраз (см. об этом [ВЕРЕЩАГИН 1997б]).

[7] Эти же взгляды высказываются и в наше время: «Все византийское песнотворчество (стихиры, тропари, кондаки, ирмосы, антифоны) [...], как и всякий переводной текст, утратило метр стихосложения оригинала» [ВАЩЕНКО 1990: 128].

[8] Неудивительно, что переводчики богослужения старались быть максимально точными, а поэтому для них характерна «наиболее адекватная» переводческая техника, во-первых, пословности (word-for-word translation или literalism) и, во-вторых, удержания греческого синтаксиса, – ведь литургические тексты имеют не только эмоциональное (благочестивое), но и рациональное измерение, требующее совершенной точности как в номинации, так и в предикации. Чин богослужебной молитвы (lex orandi) – это мерило богословия (lex credendi).

[9] Хороший обзор суждений ученых по поводу присутствия/отсутствия внешних признаков поэзии в древнейшей славянской оригинальной и переводной гимнографии предложил Д. ДРИЛЛОК [DRILLOCK 2000: 375-407]. За предоставление этой статьи в мое распоряжение благодарю В.Б. КРЫСЬКО.

ватели. Этот же вывод по итогам исследования Акафиста получила А.А. Филонова-Гов. Как она пишет, смысл ее работы состоит в том, что

> "word-for-word translation, together with the grammatical compatibility of the Slavic and Greek languages, resulted in the espessially effective transmission of Byzantine poetic form in Slavic" [Filonov Gove 1988: XIII][10].

Итак, переводные славянские литургические тексты – поэзия или проза?

Вопрос имеет общий характер, и соответственно ответ должен быть таким же. Тем не менее начать полезно с анализа конкретного материала, а затем индуктивным путем добираться и до общего вывода.

Невмированный канон в Ильиной книге

В одной из древнейших славянских гимнографических книг (Ильиной книге; сокращенно *Ил*[11]) все богослужебные каноны, за исключением одного, не имеют невмирования. А тот канон, в котором невмы-знамена[12] представлены, будучи интересен в аспекте номенклатуры знамен, позволяет сделать еще и заключение о природе устного воспроизведения переведенного текста.

Невмы позволяют, в отдельных аспектах, судить о произносимом тексте, а представление о том, как канон произносился, – для гимнографии вопрос немаловажный. Действительно, назначение канона состоит не в прочтении про себя или даже только глазами (значит, без внутреннего проговаривания), а именно в исполнении за богослужением, т.е. в исполнении во всеуслышание.

Единственный полностью невмированный канон в Ил – на Крестовоздвижение (из последования под 14-м сентября)[13]. Когда в дальнейшем

---

[10] В предшествующих работах исследовательница также писала об известном автоматизме воспроизведения византийской метрики в славянских переводах. Так, по ее оценке, in any literal Slavic translation from the Greek some words and phrases (and even whole lines of poetry) will have the same metrical configuration as the original without any adaptation on the part of the translator [Filonov-Gove 1978: 243].

[11] Вероятно, за время, истекшее после первой публикации, в которой была показана особая лингво-текстологическая ценность Ил [Верещагин, Крысько 1999], а также монографии, в которой Ил отведен целый раздел [Верещагин 2001: 251-419], представлять сейчас источник заново нет нужды. К настоящему времени уже вышло в свет лингвистическое издание Ил [Ильина книга 2005]; подготавливается как факсимильное воспроизведение, так и билинеарно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием [Древнейший сборник 2006]. Н. Трунте недавно предложил кодикологическую квалификацию Ил (как славянского *тропология*), а также дал локализацию и датировку a quo для исполнения-переписки Ильиной книги: «Die *Ильина книга* lässt sich somit in die Rus' und zwischen 1051 und 1065 setzen». [Trunte 2002: 67, 68].

[12] Термины *невмы*, *знамена*, *крюки* и даже *знаки* (в однозначном контексте, т.е. с уточнением) по традиции употребляются синонимически.

[13] Отчасти – полустертыми невмами – помечен также канон Сретению (только на листе 119г). Кроме того, в Ил невмированы (другими знаменами): одна крещенская стихира (109г 9-19 [здесь над словами надписаны одни лишь фиты, числом 4, три иного начерка, чем в Сретенском каноне]) и стихира первомучнице Христине (143г 8-18). Эти случаи невмирования в настоящей работе не рассматриваются.

нужно кратко назвать указанный Крестовоздвиженский канон, приводим одно лишь опорное слово, но начинаем его с прописной буквы - *Канон*.

Ниже для примера приведена I-я песнь Канона[14], т.е. все три тропаря этой песни. По принципу pars pro toto, итоги анализа этих трех тропарей надеемся эстраполировать на все тропари Канона (их общим числом 24). Впрочем, о надежной экстраполяции можно судить, потому что весь Канон помещен в Приложении к настоящей работе.

Тропари напечатаны так, как в источнике, а именно: точь-в-точь, буква в букву, строка в строку, с воспроизведением внутристрочных знаков препинания и надстрочных точек. Одной вертикалью показаны концы строк, двумя – конец страницы строки и страницы. Невмы проставлены примерно (но не всегда совсем точно) на те места, которые занимают в источнике[15].

Текст А

Тропарь **первый [I]** 8^{r} 17-19, 8^{v} 1-5:

(17) Ѻбразѧ древле моисн прчтыи|
(18) моукы ти · не[16] себе проѡбразо|
(19) ва · свщенѫю среде стоıа · кртъ||
(1) же ѡбразованѣ · простьрьта|
(2) ма дланьма побѣдѫ въздвиже ·|
(3) дьржавѫ погѫбивѣ амалика|
(4) гоубителѧ · тѣмь ха въспои|
(5)[17] мъ ба нашего ıако прослави сѧ|

Тропарь **второй [II]** 8^{v} 6-12:

(6) Горѣ въздвиже моисн · на стъ|
(7) лпъ съдравние · тьлѣюще рѫше|
(8) ние · и ıадовита грызение · и|
(9) дрѣвомь ѡбраза крта · прѣ|
(10) смыкаıема по земли · змиıа|
(11) привѧзалъ + \+еси /[18] · въпрѣкы на семь|
(12) бо ѡбличевавъ зла · тѣмь ха в –|

Тропарь **третий [III]** 8^{v} 13-20, 9^{r} 1:

(13) Ѥгда тѧ видѣ на крьстѣ · вьсѣ|
(14) хъ зьрѧщаго · пригвоздима|
(15) непорочьнаıа · рыдающи глаше: ·|
(16) “что се, чадо моıе, · что ти възда|
(17) ша · наслаждьшеи сѧ мъно|

---

[14] Греческий оригинал Канона на Воздвижение принадлежит Косме Маиумскому.

[15] Добиться точного совпадения не удается, поскольку в источнике невмы могут комбинироваться по две над одной буквой, но невменный шрифт, имеющийся в нашем распоряжении (SERGIJ-KRUK), позволяет разместить над одной буквой только одну невму (иначе невмы сливаются).

[16] Вероятно, надо читать: **на**.

[17] Эта строка осталась без невмирования.

[18] Кавыки в форме креста соотносят приписку на правом поле. Сейчас она на поставлена на свое место.

(18) гъıхъ твоихъ даровъ · како|
(19) приıатъ болѣзнь · слава, ще|
(20) дре, твоıемж, длъготьрьпе,||
(1) съмотрению страшьноу"·|

Номенклатура знамен

В свое время Ю.В. АРТАМОНОВА выявила и описала знамена данного Канона и употребила именования, принятые в музыковедении [АРТАМОНОВА, ВЕРЕЩАГИН, КРЫСЬКО 1998]. Мы придерживаемся ее отождествлений и наименований.

Если последовательно продвигаться слева направо и сверху вниз, то:

первое знамя – *чашка* (о̆)[19]. Чашка встретилось в строке I-17, а далее в строках I-3, II-8, II-11 и т.д.;

второе знамя – *стопи́ца* (о̆). Стопица[20] встретилось в строке I-17 пять раз, затем в строке I-18 – шесть раз, затем в строке I-19 – пять раз и т.д. Практически нет ни одной строки в Каноне, которая не имела бы в своем составе стопицы. Знамя получило и другое название – *крюк*[21];

третье знамя – *стрела* (о͞). Оно дважды встретилось в строке I-17, а также в строках I-18, I-2 и т.д. Это знамя имеет две формы исполнения – простую (как в указанных строках) и с точкой над левой частью знамени. Такая форма представлена в строке I-4 (о͞), а далее в строках II-12 и III-19 и т.д.. Стрела обычно имеет бо́льшую протяженность, чем другие знамена: росчерк распространяется на две литеры текста;

четвертое знамя - *зми́йца* (о). Змийца иногда ставится над буквой (как в строке I-1), но временами она попадает на конец слова, и тогда может стоять немного правее буквы (как в строке I-17) или даже встать над внутристрочной точкой;

пятое знамя – *сложи́тие* (о). Встретилось в строке I-18, а далее в строках I-3, II-10 и т.д.;

шестое знамя – *статия́* (о̄). Встретилось в строке I-18, а далее в строках I-19 четырежды, I-2, I -3 и т.д. Подобно стреле, статия имеет две формы исполнения – простую и с двоеточием справа. Статия с двоеточием представлена в строке II-2 (о̄:, дважды), а далее в строках II –8, II-10 и т.д. Хотелось бы обратить внимание на возможность комбинирования статии со стрелой – они надписаны над одним слогом в строке I-18. Статия

---

19 Здесь и далее показываем знамя над одной и той же условно выбранной литерой – о.

20 Стиховедческий термин *стопа* (πούς, pes) и экфонетический термин *стопица*, хотя и восходят оба к представлению о ритмике шагания или к обычаю отбивать ритм ногой, отнюдь не покрывают друг друга. *Стопица*, судя по Крестовоздвиженскому канону в Ил, ставится над каждым слогом, т.е. уравнивает ударные слоги и безударные, как такое бывает при речитации или декламации со скандированием, тогда как *стопа*, как основная метрическая единица в традиционном понимании, – это сочетание (ритмическая группа) или долгих слогов и кратких, или ударных и безударных, т.е. такое сочетание (двухсложное или трехсложное) всегда несет на себе ударение.

21 Поскольку *крюки*-стопицы встречаются значительно чаще других невм (об этом еще будет сказано), то и вся древняя нотация нередко именуется *крюково́й* (а знамена - *крюками*).

комбинируется также с фитой (см. ниже) – в строке XIV-04/6[22] (оу҆твьрж҃е҃ниѥ҃ ·);

седьмое знамя – *фита* (о҆). Встретилось в строках I-4 и III-20;

восьмое знамя – *крыж* (о҆). Встретилось в строках II-6 и III-13. Подобно стреле и статии, имеются две формы исполнения крыжа. На протяжении трех тропарей дважды употреблен только крыж *косой*. На остальном пространстве Канона можно видеть и крыж *прямой* (о҆) – см. строку XIV-15/12: се҆го҃ ве҆ли҆ча҆\а҆/ше҆ ·;

девятое знамя – *палка* (с нижним концом) *справа* (о҃). Встретилась в строке III-14: пр҃игв҃озди҆ма҃. Палка по протяженности может распространятся как на одну литеру (как выше), так и на две. Ср. в строке XIV-16/9: въ҆зв҃ращ҃е҃ни҃ѥ҃ ·;

Не все знамена попали в текст трех тропарей. За его пределами представлены еще:

десятое знамя – *палка* (с нижним концом) *слева* (о́). Она впервые встретилась в строке XIV-04/1: ѥ҆гда҆ и҆споу҆сти҆ · оу҆да҆рѧ҆ѥ҆мъ;

одиннадцатое знамя – *паракли́т* (о҃). Встретился в строке XIV-16/8: нѣ҃ о҆брѣ҃т҃ъ҃ше҃ зе҆мьн҆и҆и҆;

наконец, двенадцатое знамя – (*па*)*у́к* (о҆). Встретился в строке XIV-13/4: рѫ҆цѣ҆ прѣло҆жи҃въ҆ ·.

Над- и внутристрочные знаки

Наряду с надстрочными знаменами, в каноне присутствуют и другие небуквенные знаки, а именно: знаки препинания и пометы над гласными. Эти знаки мы учитывали и воспроизводили в вышеприведенных выписках.

Знаков препинания – два:

во-первых, в тексте присутствуют *внутристрочные точки* (например, в строке I-2: моу҆кꙑ҆ ти҃ · не҆ се҆бе҆). Точка делит текст на фрагменты, но бывает и показателем абсолютного завершения тропаря. См. в последней строке III-1: съ҆мо҆тре҆нию стра҃шь҃ноу ·;

во-вторых, в Каноне представлен редкий знак *тильды* (⸗), всегда сигнализирующий об абсолютном конце тропаря. См. в строке II-12: т҃ѣмь х҃а в ⸗. Так еще только в строке CXIV-11/9.

В качестве пометы над гласной употребляются *надбуквенные точки*. См. в строке I-17 лексему пр҃чтъ҆и҆ или в строке III-17 - на҆сла҆ждь҆ше҆и҃.

Знамена-невмы выполнены более светлыми чернилами, чем буквы; следовательно, они, вероятно, были внесены в межстрочное пространство другим книжником (специалистом-*знаменщиком*), т.е. после того, как основной писец написал буквы. Видно, как знаменщик теснился, чтобы уместить, когда нужно, комбинации двух-трех невм над одним слогом,

---

[22] Ссылка на тропари с 04-го по 24-й осуществляется по Приложению. Арабская цифра, следующая после римской (всегда XIV – день 14-ого сентября), отсылает к номеру тропаря, а далее после косой черты указывается номер строки.

потому что в лежащем перед ним тексте дополнительное пространство предусмотрено не было.

Напротив, внутристрочные и надстрочные точки, в отличие от знамен, выполнены теми же интенсивно черными чернилами, что и буквы, и соответственно не приходится сомневаться, что основной писец расставлял их непосредственно в процессе переписки. Иногда случается, что знаменщик не обращал внимания на надстрочную точку и ставил знамя прямо по ней (т.е. точка оказывалась записанной).

Дистрибутивный метод анализа и первое наблюдение

В современной науке интонационно-произносительное или распевно-мелизматическое качество знамен-крюков (представленных в славянской книжности ранней поры, т.е. до XIII в. включительно) не установлено[23]. Невмирование Ил, за исключением краткой статьи Ю.В. Артамоновой, вообще еще и не изучалось, поэтому о конкретной звуковой интерпретации отдельных невм пока судить не приходится.

Что же касается *распределения* знамен по тексту, то, пожалуй, имеются все основания, чтобы более или менее надежно приблизиться к установлению их функции.

Соответственно ниже мы использовали (принятый в лингвистике) метод *дистрибутивного* анализа знамен.

Предметом дистрибутивного анализа является отношение соответствия между определенным знаком и позициями, в которых, с точки зрения наблюдателя, он встречается или не встречается. Дистрибутивный анализ имеет и статистическую составляющую: можно выявить те позиции, в которых то или другое знамя встречается часто, в отличие от позиций, для которых оно не характерно. Этот анализ не исключает верификации: можно повторить и проверить все конкретные наблюдения, а также оценить, в том числе и в вероятностном аспекте, логическую состоятельность общего заключения, полученного путем индукции.

Наши наблюдения распространяется как на невмы, так и на эти внутристрочные точки.

Во-первых, невмирование, представленное в Каноне Ил, - *силлабическое*: над каждым слогом (в том случае, если слово выписано полностью, а не посредством сокращения) есть хотя бы одна невма[24]; нет слогов без (хотя бы однократного) невмирования[25]. Например, в строке I-17 слово обра҆зѧ҆ состоит из трех слогов, и знамен над ним тоже три; в слове дре҆вле слогов два и невм две; в слове мо҆нс҃и число слогов и невм также совпа-

[23] Если нотолинейная письменность открыта для прочтения, то невменная – закрыта. Доступен лишь изобразительный ее аспект, тогда как выразительный – недоступен. Если письменность известна, но речь – неизвестна, остается изучать лишь внутреннюю организацию известного, т.е. письменности. Именно поэтому ниже используется дистрибутивный анализ знамен.

[24] Может быть и две.

[25] Если слово написано под титлом, то невмируются только прописанные слоги.

дает и т.д. Конечно, невмируются и слоги, имеющие в своем составе редуцированные (ъ или ь): ср. в строке I-1 о҆бра҆зо҆ва҆нѣ҆.

Далее в той же строке содержится слово про҆сть҆рь҃та, которое, казалось бы, сделанному наблюдению противоречит, потому что над слогом та знамени нет. Однако, во-первых, исключения, как всегда бывает, только подтверждают правило (о чем еще будет сказано), а во-вторых, можно предполагать или недосмотр знаменщика, или утрату знамени, или слабость человеческого зрения, сейчас не позволяющего это знамя заметить[26]. Недосмотр (или намеренная вольность) знаменщика в тропаре [I] проявился, в частности, и в том, что на фоне сплошного невмирования он оставил без знамени строку I-5.

Бывает, что над одним слогом – два и (в редких случаях) даже три знамени. В тропаре [I] такого не встретилось, но в следующем тропаре в строке II-11 таковы слоги: -л҃ъ҆ и -сн҃ѣ.

Таково первое наблюдение.

Второе наблюдение: рядовые и изрядные знамена

Во-вторых, имеется *рядовое* и *нерядовое* (или *изрядное*) невмирование. Именования – терминированные, так что надо условиться об их семантике.

Пусть знамя, частотность употребления которого намного (т.е. статистически значимо) превосходит частотность употребления любого другого знака, называется *рядовым*, а любой другой низкочастотный знак в таком случае, по противопоставлению, оказывается *изрядным*.

Для того, чтобы судить о частотности, требуется большое количество употреблений, так что рассмотрение одного слова или даже одной строки оказывается недостаточным. Однако в пределах всего тропаря и тем более трех тропарей противопоставленность двух видов невмирования по частотности выявляется наглядно.

Действительно, в тексте А *чашка* (о҆) всего встретилась 8 раз; *стрела* (о҆) – 16 раз; *змийца* (о҆ѣ) – 9 раз; *сложи́тие* (о҆̀) – 3 раза; *статия́* (о҃) (как простая, так и с двоеточием) – 47 раз; *фита* (о҆̇) – 2 раза; *крыж* (о҆̆ или о҆̇) (правда, в Тексте А – только косой, прямого не встретилось) – 2 раза; *палка справа* (о҆) – 1 раз. *Палка слева* (о҆́), *паракли́т* (о҃̇), (*па*)*у́к* (о҆̆), как упоминалось, на пространстве трех тропарей не встретились ни разу. На этом фоне *стопи́ца* (о҆) встретилась – **137 раз**! Ближайшее по частотности знамя – *статия* (47 раз) – намного отстало[27].

---

[26] Впрочем, применение технических средств (большого увеличения и просмотра под ультрафиолетовой лампой) также не ведет к выявлению знамени.

[27] Наряду с классификацией по частотности, знамена́, с помощью дистрибутивного анализа, могут быть классифицированы и на других основаниях. Например, по положению на строке и по назначению могут быть выделены классы знамен: начальные, или *зачинающие* (initiali); срединные, или продолжающе-*сочетающие* (conjunctivi); конечные, или остановочно-*разъединяющие* (disjunctivi), а также: знамена попевки или речёвки, слогопротяжности (или скандирования) и замедления темпа коды (suppletivi), а также: само-

На основании данного статистически значимого критерия *стопица* должна быть отнесена к рядовым знаменам, а остальные десять знамен – к изрядным.

Таково второе наблюдение.

<u>Третье наблюдение: два вида фрагментирования тропаря</u>

Если рассмотреть, как распределены по тексту невмы и внутристрочные точки, то можно сделать определенные заключения, часть из которых – тривиальна и нужна только для систематизации, а часть – гипотетична, т.е. нуждается в подкреплении материалом и аргументами.

Если выйти за пределы тропаря и искать единицы текста, в которые он входит как составная часть, то тропарь – это фрагмент *песни*, а песнь – фрагмент пространного гимнодического комплекса под именем *канон*.

В своих пределах тропарь также имеет иерархическую фрагментацию.

Для греческой гимнографии характерен т.н. объемистый синтаксис, и, в частности, протяженный тропарь нередко бывает всего одной разветвленной законченной фразой. В синтаксическом аспекте такой однофразовый тропарь при иерархическом движении вниз членится на синтагмы, синтагмы разделяются на морфологически оформленные слова, эти последние на морфемы и, наконец, – сейчас мы имеем в виду письменный текст, – на буквы. Морфемы, слова и синтагмы выявляются по семантическому критерию, а буквы – графическому.

В тропаре [I] синтаксическая картина осложнена из-за инверсии и дистантного расположения сопряженных элементов, поэтому для простоты ниже представлено фрагментирование на синтагмы следующего, т.е. [II]-го, тропаря[28]:

Текст Б

(1) Горѣ въздвиже моиси* · на стъ|лпъ съдравние ·
(2) тьлѣюще ржше|ние · и ıадовита грызение* ·
(3) и| дрѣвомь образа крта* · прѣ|смъıкаıема по земли · змиıа|
привмзалъ еси*·
(4) въпрѣкы на семь| бо обличевавъ зла ·

Перед нами два фразообразующих однородных глагола в личной форме (**въздвиже** и **привмзалъ еси**) со своим грамматическим окружением, а также два обособления (в строках 2 и 4). Поскольку тропарь Ил содержит элементы порчи текста, для полной ясности ниже приведены греческая версия (с астерисками, проставленными в издании [’Ανθολόγι-

значимые (единичные) и групповые. Славянские знамена, как кажется, в согласии с византийской традицией разделялись на мелизматические (показывающие высоту и движение тона) и на ритмико-темповые. Если на слогом надо было показать и то и другое, то знамена двух родов комбинировались. Впрочем, не исключено, что все знамена – синкретические.

28 Недописанная концовка – отсечена.

ον 1967: 665][29]) и переводы из обиходной современной служебной Минеи и из трудов Е.И. ЛОВЯГИНА [Богослужебные каноны 1875: 163]):

Текст В

(1) Ἀνέθηκε Μωϋσῆς * ἐπὶ στήλης ἄκος, *
Возложи Моисей на столпе врачевство,
Моисей возложил на столпе врачевство,
(2) φθοροποιοῦ λυτήριον * καὶ ἰοβόλου δήγματος· *
тлетвориваго избавление и ядовитаго угрызения,
избавлявшее от смертоносного и ядовитого увязвления,
(3) καὶ ξύλῳ τύπῳ Σταυροῦ * τὸν πρὸς γῆν συρόμενον * ὄφιν προσέδησεν, *
и древу образом Креста по земли пресмыкающагося змия привяза,
и привязав поперек на древе – образе креста – змия, пресмыкающегося по земле,
(4) ἐγκάρσιον ἐν τούτῳ * θριαμβεύσας τὸ πῆμα. *
лукавный в сем обличив вред.
восторжествовал чрез то над бедствием.

Знаки препинания, расставленные учеными монахами Гроттаферратского монастыря (запятая, семиколон, запятая, точка) и проф. Е.И. ЛОВЯГИНЫМ (три запятых и точка), подтверждают членение славянского тропаря на четыре синтагмы. Если держаться предпринятой сейчас синтаксической фрагментации, то все четыре речения в аспекте поэтической реитерации никак не соотнесены между собой (ни повторением синтаксической конструкции [например, по принципу parallelismus membrorum в Псалтыри], ни количеством слогов, ни ритмом, ни как-либо иначе).

Если отвлечься от внутренних показателей (метафорики и «полета мысли»), то перед нами, с внешней стороны, – самая обычная проза. Эти четыре синтагмы вполне можно себе представить, например, в составе прозаических жанров восточно-христианской книжности, а именно: проповеди[30] или того вида богословского трактата, которому не чужды

---

[29] Антология содержит в себе сокращенную служебную минею, изданную (греками-униатами) в Риме [MR], но текст в ней исправнее, чем в Римской минее. Антология издана в греко-католическом (= униатском) Гроттаферратском монастыре (близ Рима), основанном Нилом Младшим. В MR и в Антологии проводится различие между знаками препинания (расставляемыми на синтаксической основе) и знаками прочтения – астерисками (которые, с учетом смысла, проставляются по принципу соразмерности). В обиходных служебных минеях, издаваемых православными греками, такого различия нет, и запятая употребляется как знак для прочтения. Иногда (редко) синтагмы показываются семиколонами.

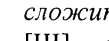
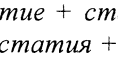
[30] Так, в переводческом наследии славянского первоучителя Мефодия имеется перевод проповеди Епифания Кипрского, известной как «Слово о сошествии Иисуса Христа во ад». В Епифаниевой проповеди воспроизводится свидетельство апокрифического Евангелия от Никодима, в котором повествуется, что после крестной смерти Иисус спустился в преисподнюю и вывел оттуда души томившихся праведников. Епифаниево слово принадлежит к жанру «каллилогических» гомилий, в которых широко представлены ритмизированные фрагменты, так что в ней, по образному выражению З. ГАУПТОВОЙ [HAUPTOVÁ 1978: 339], «поэзия притворяется прозой». Надо отметить, что Мефодий, действуя по принципам пословного перевода, воспроизвел ритм оригинала и сохранил

образность и который подобен, например, богословским словам и посланиям великих каппадокийцев.

Вернемся к Тексту Б по рукописи Ил. Нетрудно заметить, что в нем тропарь фрагментирован иначе. В синтагмах (1) и (2) – по две внутристрочных точки, в синтагме (3) точки разделяют его не на четыре фрагмента, но внутри строки (4) – точки нет.

Сейчас, однако, хотелось бы зафиксировать главное наблюдение: в комбинации невм с точкой как правило[31] отсутствует рядовое знамя – *стопица*.

Действительно, в тропаре [II] (см. выше Текст Б) представлены: *змийца и точка, статия* (в том числе с двоеточием) *и точка*, а если обратиться к тропарям [I] и [III], то еще - *стрела и точка, параклит и точка*. На всем протяжении Канона (как можно убедиться по Приложению в конце статьи) встречаются еще комбинации: *палка* (слева) *и точка*, *ук и точка, чашка и точка, прямой крюк и точка*. Это всё – знаки, по конвенции причисляемые к числу изрядных.

Над последними слогами сло́ва, после которого стоит внутристрочная точка, обычно бывает не одно-единственное знамя, а их скопление. Так, в Тексте Б мы видим подряд и две, и три статии, а в двух случаях ( · и ) – скопления даже из пяти изрядных знамен. Ср. также скопления: в тропаре [I] *стрела* + *статия* + *змийца, сложитие* + *статия, статия* + *статия* + *стрела* + *статия*; в тропаре [III] – *статия* + *статия, статия* + *статия* + *статия, статия* + *чашка* + *стрела* + *статия, стрела* + *статия* + *чашка* + *статия* и, наконец, *статия* + *чашка* + *статия* + *статия*.

Сформулируем теперь (интуитивно вполне отчетливое) предположение: изрядное знамя или скопление изрядных знамен в комбинации с точкой сигнализируют о *финале* (конце, завершении) некоего внутреннего фрагмента как единицы членения тропаря. Иными словами, по интуитивному императиву хочется думать, что изрядное знамя и точка – это *пограничные сигналы*. Если представить себе фрагмент выписанным в одну строку, то пограничные сигналы всегда стоят в правой части фрагмента.

Телосные фрагменты

Для дальнейшего нам потребуется одно-единственное слово для компактной номинации пограничного сигнала, причем такое, которое позволяет образовать атрибут. Перебрав ряд возможностей, мы остановились на заимствовании из греческого. Пусть пограничный сигнал фрагмента (т.е. изрядное знамя + внутристрочная точка) называется *те́лосом*[32] (от

многие другие признаки внешней поэтической формы. См. подробнее [Верещагин 1997а: 138-156].

[31] Это значит, что правило имеет вероятностный характер. Невмирование исполняется человеком, а, по свидетельству Цицерона, errare humanum est.

[32] Произносится без палатализации.

τέλος «конец, окончание»)[33]. Соответственно пусть фрагмент, завершающийся пограничным сигналом, называется *тéлосным*.

Перепишем теперь (пока без четвертой строки) текст Б таким образом, чтобы на одной строке размещалась не одна синтагма (как раньше), а один телосный фрагмент. О природе этого фрагмента еще будет сказано.

Текст Г

(1) Горѣ въздвиже моиси ·
(2) на стъ|лпъ съдравие ·
(3) тълѣюще ржше|ние ·
(4) и ıадовита грызение ·
(5) и| дрѣвомь образа крта ·
(6) прѣ|смъıкаıема по земли ·
(7) змиıѧ| привѧзалъ еси ·

В тропаре [I] картина несколько затемнена – видимо, из-за недосмотров переписчика и утраты внутристрочных точек, но тропарь [III], за вычетом трех последних строк, позволяет предпринять подобную же фрагментацию:

Текст Д

(1) ıегда тѧ видѣ на крьстѣ ·
(2) вьсѣ|хъ зьрѧщаго ·
(3) пригвоздима| непорочьнаıа ·
(4) рыдающи глаше: ·|
(5) “что се, чадо моıе, ·
(6) что ти въздаша ·
(7) наслаждьшеи сѧ
(8) мъно|гыхъ твоихъ даровъ ·
(9) како| приıатъ болѣзнь ·

Обращение к Приложению позволит читателю увидеть множество подобного материала, поскольку в нем Канон уже представлен как последовательность именно телосных фрагментов. В силу высокой частотности таких фрагментов допустить предположение о случайной постановке телосных сигналов – никак нельзя.

С синтактико-смысловой точки зрения телосные фрагменты представляют собой, при иерархическом движении *вверх*, («непосредственно составляющие»[34]) элементы синтагм. При иерархическом движении *вниз*, в телосных фрагментах устанавливаются свои элементы – лексико-морфологической природы, а именно: полнозначные слова (существительные [падежно-предложные единства; для греческого – еще артикль], глаголы [в том числе – с аналитическими формами], прилагательные [включая причастия в атрибутивной функции], числительные, местоимения [не все]

---

33 В русском научном языке терминотворчество обычно имеет место на латинской основе. Соответственно вместо *телоса* мы могли бы избрать, предположим, именование *детерминатив* (от determinare «отграничивать»), но оно уже занято. Точно так же занято и другое (способное подойти) именование - *лимитатив*.

34 Immidiate constituents.

и наречия). От анализа неполнозначных («грамматических») слов, в том числе и тех, которые морфологически не примыкают к полнозначным, – таковы, например, союзы, – пока отвлекаемся.

Полнозначных слов во фрагменте обычно бывает или три: **Го҃ре въздвиже мойси** · (текст Г, строка 1; см. также строку 5), или два: **на стълпъ съдравие** · (текст Г, строка 2; см. также строки 3, 4, 6 и 7). Двусоставных фрагментов – большинство, а четырехсоставные на протяжении Канона вообще не встретились.

Фрагментарно-построчная организация речи – это главное различие между поэзией и прозой. Строка Канона Ил вносит ритм[35], но не внешний, динамический (который возникает, например, вследствие регулярного повторения акцентной схемы), а *ритм смыслов* (sense-rhythm) или подспудный ритм (underlying rhythm)[36]. В любом фрагменте два-три полнозначных слова, не более, и, стало быть, каждый фрагмент равен любому другому.

Какова, однако, природа телосных фрагментов, входящих в состав единой синтагмы?

Если они входят в синтагмы обычной речи, то границы между ними не бывает. Например, **Горѣ въздвиже моиси на стълпъ съдравиѥ** «Высоко воздвиг Моисей на столпе врачевство» – это цельная простая фраза, с подлежащим и сказуемым, причем глагол – переходный, т.е. связь **въздвиже → съдравиѥ** – весьма тесная. Морфологически полнозначные слова, конечно, выделяются и отграничиваются одно от другого, но с синтаксической точки зрения – перед нами единство. Иначе говоря, телосные фрагменты противоречат синтаксису: показ границы после лексемы **моиси**, с синтаксической точки зрения, ничем не мотивирован.

Если бы фраза Ἀνέθηκε Μωϋσῆς ἐπὶ στήλης ἄκος содержалась в составе богословского трактата или проповеди, она как правило произносилась бы «на одном дыхании». Могло бы, правда, случиться, что требуется пауза для передышки или, предположим, выделения логического предиката: в таком случае пауза допустима после любого полнозначного слова, т.е. возможно и Ἀνέθηκε / Μωϋσῆς ἐπὶ στήλης ἄκος, и Ἀνέθηκε Μωϋσῆς / ἐπὶ στήλης ἄκος, и Ἀνέθηκε Μωϋσῆς ἐπὶ στήλης / ἄκος. Тем не менее в Гроттаферратской антологии мы видим границу только так, как помечено: Ἀνέθηκε Μωϋσῆς * ἐπὶ στήλης ἄκος*.

Поскольку перед нами не синтаксическая и не логическая фрагментация, остается думать, что мы наблюдаем фрагментацию, отражающую или даже предписывающую некоторые самоцельные особенности в произнесении (прочтении, пропевании) тропаря – особенности произнесения ради самого произнесения.

---

[35] Ср. ῥυθμός «мерное движение, мера, пропорция» (от глагола ῥυθμίζω «расчленять, точно взвешивать, приводить в порядок»).

[36] Здесь и далее ссылаемся на английские термины, поскольку русские еще не устоялись.

Произносительные знамена публичного чтения – называемые *экфонетическими*[37] – хорошо известны[38]; они нередко присутствуют в т.н. эпидейктических[39], казовых текстах, т.е. таких, которые предназначены не для «делового» прочтения вслух (подобно, например, юридическим документам) и тем более не для прочтения только глазами (т.е. «про себя», подобно богословским трактатам), а для публичного произнесения вслух[40] в расчете повлиять на адресата не столько содержанием читаемого, сколько голосом, организацией речевого потока.

Хорошо известны также и *певческие* знамена, называемые *невменной* нотацией.

Между произносительными и певческими знаменами имеется отношение преемства: в невменной нотации присутствуют экфонетические знамена (конечно, в преобразованной, т.е. распевной, функции). Между тем, вероятно, в нотации Канона по Ил хотя бы одно экфонетическое знамя (стопица) остается нераспевным.

Итак, телосные фрагменты – это, по догадке, фрагменты *поэтического* текста. В свое время уже Р. АБИХТ, руководствуясь аналогичными наблюдениями, указывал, что внутристрочные точки в служебных минеях (он имел в виду минеи, изданные И.В. ЯГИЧЕМ) показывают границы поэтических или музыкальных строк [ABICHT 1914: 437].

Может быть, и даже вероятно, что адресант (т.е. гимнограф) сознательно строил тропарь таким образом, чтобы его можно было без остатка разделить на телосные фрагменты из двух-трех полнозначных слов, и сам ставил соответствующие внебуквенные сигналы несинтаксической природы. Может быть также (но это менее вероятно), что адресант не имел в виду никакой определенной фрагментации. Важно, что переписчик и знаменщик совместными усилиями расставили пограничные сигналы, и эти телосы, со стороны формы, превращают прозаический текст в поэтический[41].

---

[37] Ср.: ἐκφωνέω «возвышать голос, громко произносить, читать» (имплицируется: в присутствии большого числа слушателей) и ἐκφώνησις «восклицание, громкая речь».

[38] См., например, [KOSCHMIEDER 1940, MARTANI 2001]. Славяне заимствовали свои знамена у греков. Что же касается древнегреческого языка, то этот язык можно назвать по природе распевным; соответственно знаки просодии сигнализируют об изменении тона. Как известно, *акут* (accentus acutus «острое» или «легкое ударение», *оксия*, προσοδία ὀξεῖα) означает подъем тона, а *гравис* (accentus gravis «тупое» или «тяжкое ударение», *вария*, προσοδία βαρεῖα) – его падение.

[39] Признаки эпидейктической (рассчитанной на любование) речи описаны в классическом труде [BURGESS 1902/1987].

[40] Показательно, что греческие экфонетические знаки по происхождению связаны с масоретскими «акцентами», регулирующими чтение-кантилляцию Хумаша; см. [AVENARY 1963; REVELL 1979]. Масоретские «акценты» - это ни в коем случае не знаки динамического ударения (константное ударение в еврейском тексте, включая ударение в сегодатных существительных, в специальном обозначени не нуждается).

[41] Можно привести аналогию. Тексты Пр́олога – это чистая проза: если читать Пролог по современной практике паузирования синтаксически цельных периодов, то никакой ху-

Телосные фрагменты: отсутствие изосиллабизма и гомотонии

Телосные фрагменты – не строго *изосиллабичны*: так, в Тексте Г строка (1) имеет 8 слогов, строка (2) – 7, строка (3) - 8, (4) - 9, (5) - 9, (6) - 8, (7) - 8. Тем не менее об относительном изосиллабизме говорить можно. Количество слогов в данном случае – в других тропарях цифра иная! – вращается вокруг восьмерки.

Телосные фрагменты, вероятно, и не *гомотоничны*. Говорить о том, что акцентная схема одного фрагмента повторяется во втором и третьем, не приходится, потому что динамическое ударение, весьма похоже, вообще отсутствует в нашем материале.

Очень вероятно, что нет в нем и стопной организации строк.

Действительно, если полагать, что полнозначное слово непременно получает икт[42], то некоторые фрагменты должны иметь по два икта [как в строках (2, 3, 4, 6, 7)], а другие - по три [как в строках (1, 5)]. Однако, знамена, стоящие над слогами, ударных и безударных слогов отнюдь не помечают: некоторые полнозначные слова проневмированы сплошь *стопицами* (**на стълпъ; тьлѣюще; ıадовита; прѣ|смъıкаıема**), а некоторые имеют сразу два и более (до пяти!) изрядных знамен (**съдравние; ржше|ние; грызение; привмзалъ еси**). Отсюда вытекает, что знамена никак не могут быть показателями иктов.

Равномерное, безынтервальное размещение как стопиц, так и изрядных знамен маркирует равноударенность слогов (как такое бывает, например, при декламационном скандировании). Во всяком случае, чередования ударности и безударности знамена не показывают.

Изохрония телосных фрагментов

В свое время К. ХАННИК высказал догадку об *изохронии*: опираясь на взгляды Гуго ГАЙССЕРА (HUGO GAISSER, 1853-1919), он предполагает, что потенциально изменяемая музыкальная протяженность отдельного слога (называемая τονή), позволяет подравнивать стихи-строки[43], лишенные как изосиллабизма, так и гомотонии [HANNICK 1994: 11-18][44].

дожественности в нарративных текстах нет. Но когда Пролог читают во всеуслышание (его чтение сохранилось, например, в Московской общине староверов-поморцев), чтец вносит от себя ритм и паузацию, использует каденции, и текст, лишь имманентно готовый быть ритмическим, успешно выявляет свои ритмические потенции.

42 *Икт* – сильное, или словесное, ударение. Иктом одно фонетическое слово отделяется от другого.

43 У староверов (поморского толка) пришлось слышать, что подобный прием называется *протяжкой голоса*. Этому приему специально обучают. В потенции каждое слово художественно: если слово из прозаической речи протянуть и тем самым поставить его в ряд, то оно становится элементом ритма и меры и, стало быть, приобретает поэтические признаки.

44 Эту же концепцию К. ХАННИК заново изложил в своем докладе на Боннской конференции 2005 г. Он исследовал соотношение тона и слова в славянских богослужебных гимнах и подверг критике попытки ряда языковедов, в том числе именитых, усматривать поэтические признаки славянских переводов с греческого в якобы сознательно соблюдаемой переводчиками изотонии и в изосиллабизме. Хитроумные реконструкции,

Изохрония[45] – это то же самое, что хорошо известная в античной риторике *изоколия*[46], или равенство строк-стихов-«колен» речи, т.е. (в наших терминах) телосных фрагментов. Уже первый теоретик греческой риторики Горгий Леонтийский (ок. 485 — ок. 380 до н.э.) указал на минимальный признак изоколии, а именно: одинаковость или соотносимость изоколонов по объему (а стало быть, и по времени произнесения). В изоколии особое значение придается средствам, с помощью которых обозначаются начала и концы колонов системы[47]. На конце фрагмента имеется заключительная мелодическая формула *клаузулы*, а также *фермата* (пролонгации) – не случайная, а звучащая, значащая пауза.

Наши взгляды отличаются от концепции К. ХАННИКА, поскольку мы не считаем, что гимнография – это форма поэзии, предназначенная только для пения. Ниже будет видно, что, по нашему мнению, исполнением Канона может быть не сплошное пение, а – *погласица* (литургический речитатив). Погласица, таким образом, ближе к проговариванию.

Элементом поэтической реитерации Канона следует, видимо, признать *изохронные* телосные фрагменты, в которых реализуется (не обязательно мелодически, а также и мензурально) принцип τονή. Благодаря изохронии однородные фрагменты выстраиваются «в ряд» (κατὰ στίχον), и так возникает реитерация, т.е. рождаются (в специальном смысле) «ряды»-*стихи*[48]. Кроме того, поскольку в Каноне явно присутствуют знаки конца строки, соблюдается и еще один основной, непременный признак стиха[49].

Исследование природы телосных фрагментов еще предстоит.

Допустимо предположить, что рядовое знамя (*стопица*) – это знак погласицы (речитации), т.е. произнесение всех слогов, например, в слове ѣдѣвѣта должно быть одинаковым.

Что, однако, означают изрядные знамена? Они, очевидным образом, имеют всего лишь мнемо-техническую функцию; соответственно они адиастематичны (т.е. музыкальных интервалов не показывают).

позволяющие увидеть эти признаки, нередко представляют собой натяжки; параллелизм между греческим и славянским текстами усматривается там, где его нет по природе. По мнению ХАННИКА, следует, напротив, ориентироваться не на количество слогов и ударений, а на адаптационную изохронию, когда разные по протяженности стихотворные строки мензурально выравниваются в пении.

[45] Согласно словарной дефиниции , ἰσόχρονος – «equal in period of revolution; regular» и – что особенно важно для терминирования в настоящей работе – «consisting of the same time-units» [LIDDELL, SCOTT 1996: 840].

[46] От термина κῶλον «член» (membrum), «часть» (чего-либо). Р. ПИККИО принадлежит развернутое учение об изоколии в средневековой славянской поэзии; см., например, [PICCHIO 1970-1972].

[47] Сигналы (знамена) концов мы сейчас разбираем, а сигналы начал должны стать предметом отдельного анализа.

[48] Греч. στιχός – это «ряд, порядок, строй», а также «стих» и «стихотворение», т.е. как отдельный элемент «словесного ряда», так и весь «словесный ряд».

[49] Говорят о *законе конца строки* как конституирующем признаке стиха.

Может быть, в таком случае они показывают дукт песнопения (движение мелодии и/или ритм и/или темп)? Подъем (или опущение) тона? Возможны ли мелизмы, т.е. горизонтальные сочетания двух-трех (и более) тонов на одном слоге? Может быть, изрядные знамена имеют мензуральное значение? Какие гласные в таком случае протягиваются? Одна или две (или больше)? Может быть, изрядные знамена – это знаки замедления (или ускорения) темпа чтения (или пения)? В каком тогда случае начинается изменение темпа? Может быть, часть знамен имеет мелизматическое значение, другая часть – мензуральное, а третья – темпоральное? Или, может быть, часть из них (или они все) – синкретичны?

Все вопросы остаются без ответа, поскольку расшифровка знамен пока не удается. Но предположения сделать все-таки можно. Когда, по пословице, неизвестно, с чего начинать, все-таки надо начинать – хоть с чего-нибудь.

Погласица (мело-речитация) в Ильиной книге

Начнем с предположения, что нотация в Ил – это запись погласицы, т.е. *мело-речитации*, а не подлинного (стало быть, сплошного) мелизматического пения.

Мело-речитация[50] (а некоторые ее виды построены на принципе равноударенности слогов) предполагает разделение текста, с одной стороны, на части, которые *проговариваются*, и, с другой стороны, на части, которые (в небольшой амплитуде) *пропеваются*.

Приведем аргументы в поддержку догадки. Номенклатура знамен Канона состоит из небольшого числа элементов (сопоставимого с набором экфонетических знаков в книгах Свщ.Писания) и для фиксации развитого мелоса она не пригодна. Кроме того, сама невменная запись по степени сложности не идет ни в какое сравнение с записями певческих книг XII-XIII века, не говоря уж о последующих веках. Далее, знамена проговаривания (т.е. *стопицы*) в Ил употребляются намного чаще, чем изрядные знаки, которые, вполне вероятно, могут быть связаны с мелосом. Наконец, подъем (или опущение) тона, мензуральные изменения, равно как изменения темпа характерны не только для пения, но и для текста, исполняемого погласицей. Точнее сказать, они характерны для определенных частей этого текста[51].

Погласица – это совокупность *отстоявшахся* (раз за разом повторяемых, т.е. реитеративных) рече-мелодических формул (речевок и попевок) для произнесения речитативом и отчасти пропевания сакральных текстов. Конечно, погласица происходит из обычной речевой интонации и могла

---

[50] Иногда в том же смысле используется термин *кантилляция*.

[51] Укажем и на косвенный довод: упрощенная погласица при чтении канона на утрени и ныне принята в новообрядческой Русской Православной Церкви, а у староверов (как поповцев, так и беспоповцев) она до сих пор сохраняется в развитом виде. Погласице как эпидейтическому тексту поныне специально обучают. Правда, подсобные знамена не употребляются. См. [Верещагин 1997].

бы отождествляться с ней, но естественное интонирование – в погласице весьма усилено. Погласица, поднявшись на ступень любования словом, – искусственна (и может быть искусной), так что, иначе сказать, она принадлежит к сфере словесного искусства.

Иногда погласицы разделяют на *псалмодию*[52] (ψαλμωδία), т.е. чтение на одной ноте (recto tono), и *возглашение*[53] (ἐκφόνεσις), но между ними столько переходов, что противопоставить их не удается. Выбор погласицы зависит от жанра читаемого текста. Наиболее торжественная погласица – при чтении из Евангелия, менее торжественная – из Апостола. Свои погласицы имеет чтение паремий. Канон также читается своей погласицей. Погласица, как говорилось, не чужда интонированию, но все же в ней музыка – это ancilla verbi, а слово никогда не бывает ancilla musicae.

Богослужебные каноны не обязательно распевны

Известный исследователь греческой гимнографии АРХИЕП.ФИЛАРЕТ (Гумилевский) отчетливо выразил свой скепсис относительно распространенного мнения, согласно которому богослужебные каноны изначально предназначались для мелизматического пения. Да, практика показывает, что каноны поются, а в некоторых древних богослужебных рукописях тропари канонов «писаны с крюковыми нотами».

> «Впрочем», продолжает ученый, «между нотами встречаются только самые простые [...], и, следовательно, пение по сим нотам означало почти то же, что медленное чтение, с малыми повышениями и понижениями голоса; или

---

[52] *Псалмодия* – это самая простая форма присутствия музыкального элемента за богослужением. Псалмодия имеет истоком еврейскую поэзию: в начале и в конце каждого стиха псалма появляется простая мелодическая формула. Высота тона и изменение (замедление) темпа при чтении не меняются, за исключением только концовок. Когда бóльшая часть текста речитируется на одной высоте, такая псалмодия называется tenor (букв. «линия») или tuba (букв. «труба» [потому что имеется в виду громогласное торжественное чтение]). Характерно, что в подобной псалмодии динамические ударения в значительной мере нивелируются. В христианской Церкви псалмодия употребляется преимущественно при сплошном чтении Псалтыри (например, на часах или кафизмах). В псалмодии (например, когда пономарь читает часы), иногда искусственно (ради экономии времени) ускоряется темп чтения, а разборчивость читаемого (если это не знакомые заранее тексты) резко падает. Подобное чтение имел в виду Грибоедов: «Читай не так, как пономарь, а с чувством, с толком, с расстановкой». Псалмодия Византии (= пунктуационный стиль) была предметом исследования; см., например, [WELLESZ 1961: 341 и слл.].

[53] Под *возглашением* (*экфонезой*) обычно понимают чтение нараспев или распевное чтение (chanted reading) преимущественно с «равнокупноглаголанием», т.е. с однотоновым удержанием голоса (на одном речитативном тоне), но с формулярными (единообразными) мелизматическими изменениями тона и протяженности (в начале и конце не только всего текста, но и фрагментов). Однако, срединная часть фрагментов и текста произносится на одном тоне и не «косно» (как при пении), а «пó скору». Употребляется при возгласах священника (после тайных молитв), произнесении некоторых молитв и всевозможных чтениях, за исключением Псалтыри. Даже если признать экфонезу формой музыки, это такая музыка, когда содержание текста превалирует над мелодией, или т.н. простопение (plainsong). Экфонетические знаки встречаются в лекционариях – книгах, предназначенных для литургического чтения. Древнейшим памятником богослужебной экфонезы является Остромирово евангелие. См. подробнее: [VITOVEC 2003].

> иначе – такое пение, сообразно с свойством знамений, почти то же должно составлять, что показывали знаки, писанные в древних греческих рукописях над дневными евангелиями. [...] По крайней мере, ни одной греческой рукописи (а до времени Монфокона в европейских библиотеках были рукописи из всех греческих знаменитых монастырей, исключая Афонских), доселе не видно, в которой бы тропари канона были писаны с нотами».

Отсюда, как заключает АРХИЕП. ФИЛАРЕТ, надо думать, что первоначально каноны предназначались для распевной речитации, т.е. для речитатива.

> «А потому едва ли не на одном только Афоне введено в чин – петь, а не читать тропари канона; да и это введено едва ли не в позднее время. Синодальные рукописи с канонами, писанные на Афоне в XII веке, писаны без нот. Все, чего могло требовать свойство отношения греческих тропарей к ирмосам, могло состоять только в том, что древние тропари читались с краткими изменениями голоса, но это еще не было собственно пение».

В подтверждение своей мысли ФИЛАРЕТ приводит выписку из статьи μέλος словаря [DU CANGE 1688][54]: за богослужением «песни или читаются просто, или сопровождаются звуками, различно составленными между собой» [ФИЛАРЕТ 1902: 356-357].

Хотя на Руси, вероятно, и был период, когда тропари канонов по местам распевались[55], все же практика их чтения по местам существовала также; во всяком случае, Стоглавый собор закрепил предписание многие литургические тексты не «пети», а «говорити», «сказывати» и «конархати» (= канонархать).

Ср. (исполненные дипломатически) выписки из 16-й главы Стоглава (выделения мои. – *Е.В.*):

> «А о прочем церковном пении – все по уставу творити: славословие пети и катовасии на сходе пети же, а на завтренях бы и на вечернях *говорили* псалмы и Псалтырю тихо и неспешно, со всяким вниманием. Тако же бы тропари и седалны *сказывали* по чину и неспешно и потом *чли*, а вдруг бы псалмов и Псалтыри не *говорили*. Так же и канонов вдруг не *конархали* и не *говорили* по два вместе. Занеже то в нашем православии великое безчинство, и грех тако творити [...] Того ради подобает пети и *чести*, и тропари *говорити*, и седалны *сказывати*, и степенны пети, и *сказывати* по чину, и каноны *конархати*, и говорити не вдруг. Но первие в Охтаики и потом в Минее или первие в Минеи и потом в Треоди [...]» [ЕМЧЕНКО Е.Б. 2000: 279-280].

Под говорением и канонарханием «*вдруг*» имеется в виду известная практика *многогласия* – когда (на Руси вплоть до запрещения в середине XVII в.), ради исполнения Устава, разные кафизмы и особенно каноны читались в одно и то же время двумя-тремя чтецами.

---

[54] В словаре отражается лексика преимущественно IX-XII вв.

[55] В Русской Православной Церкви от этого периода до сих пор сохраняется обычай петь целиком канон Пасхи.

Подытоживая и не включаясь в дискуссию, на данном этапе нашего анализа вопроса скажем всего лишь: изохронные телосные фрагменты – это показатели поэтической природы Канона.

Думается, что в общем и целом тот же тип нотации представлен и в невмированной служебной минее за декабрь XII в., хранящейся в ГИМе (Син. 162). См. [GOTTESDIENSTMENÄUM 2000; CHRISTIANS 2001].

Тропари запрещено «блядуще глаголати»

Конечно, погласица – это весьма скромное украшение богослужебного текста. Распев – намного богаче. Не забудем, однако, что в истории литургики были как сторонники распевов, так и сторонники именно погласицы.

В славяно-русском Про́логе[56] под 16 ноября приведена беседа египетского отшельника Памвы Пустынника (= Нитрийского [IV в.]; память под 18-июля) со своим учеником.

Ученик сей, посланный в Александрию «потребы ради некоея», задержался там, будучи пленен сладкопением в храмах столичного града. Там он «изучи же и тропари».

Вернувшись, ученик посетовал, что монахи не поют, а все вычитывают: «Что ради и мы не поем канона или тропарев?»

Памва ответил:

> «Горе нам, чадо! Яко приспеют дние, егда оставят мниси твердую пищу, реченную Святым Духом, и вследуют пением и гласом. Кое убо умиление (в оригинале сильнее: κατάνυξις «сокрушение». – *Е.В.*), или слезы ражаются от тропарев? Кое убо умиление мнихом, егда стоят в келии или в церкви и возвышают гласы своя, аки волове? Но аще пред Богом стоим, во мнозе умилении подобает ны стояти, а не глумящеся. Ибо не изыдоша мниси из мира, да голумятся и красят пение и сострояют гласы, и трясут руками, и митушают ногами. Но подобает нам в страсе мнозе и трепете со слезами Бога молити, и со умилением, тихим и смиренным гласом молитвы Богу приносити. Се убо, чадо, яко приидут дние, и расказят мниси книги, загладят отеческая жития и преподобных муж предания, пишуще тропари и еллинская писания».

От сладкопения тропарей Памва прямо ведет линию к эллинским беснованиям и далее ко времени, когда на земле распространятся «безверие, зависть и вражда, рать, татбы и игры, пияньства и хищения». Монашеское богослужение, из-за внешних эффектов, совершенно исказится:

---

[56] Первопечатный Про́лог был опубликован в 1642 г. (первая половина) и в 1643 г. (вторая половина). Ниже мы цитируем Пролог по добросовестной допечатке начала нашего века, в колофоне которой сказано: **Ны́нѣ же препеча́тасѧ во все́мъ согла́снѡ со ѻ҆́ною древлепеча́тною кни́гою вторы́мъ тисне́нїемъ въ хр҃тїѧ́нской тѵ҆погра́фїи, при Преѡбраже́нскомъ богадѣ́ленномъ до́мѣ, въ Москвѣ̀, въ лѣ́то зу҃кг** (= 1915 г.).

монахи «житию старец и словес не уподобятся, ни послушают, но паче блядуще глаголати имут»[57].

Приведенная беседа Памвы не прошла незамеченной, а стала на Руси общим достоянием.

Так, св. Нил Сорский (1433-1508), знаменитый основатель и глава движения нестяжателей на Руси, составил для своего скита правило богослужения, согласно которому, по словам новейшего исследователя,

> «на скитской службе почти все читалось, некоторые песнопения из обычной службы опускались: "точию чтением и бдением трезвимся" [...]. Некоторые исследователи [...] высказывали мнение, что преподобный Нил Сорский отрицал эстетическую сторону литургии – торжественное пение, что отличало его скит от русских монастырей. При этом они не учитывали, что такова общая особенность богослужения всех скитов. Эта особенность оговорена в «Уставе скитскаго жития», который был составлен еще в начале XV в., задолго до Сорского подвижника[58]. В скитском патерике неоднократно приводятся высказывания святых отцов, объясняющие, почему недопустимо на скитских службах торжественное пение. Так, в патерике есть рассказ, как подвижник скита Памва послал своего ученика в Александрию продать рукоделие. Ученик вынужден был ночевать на церковной паперти, "и, видев уряд весь соборныя церкве", вернулся смущенным: "глагола брат старцу: въистину, авва, леностию прелщаемь дни своя в пустыни сей, ниже каноны, ниже тропаря поем ... видех чины церковныя, како поют, и в мнозе скръбием. почто убо и мы не поем каноны и тропаря?..." [...] На это старец ответил ученику, что неподобно инокам "воздвигать гласы свои, якоже волове, ибо не изыдоша иноцы в пустыню сию предстояти Богу, глумлящи, и пети песни, и исчитающе возношениа гласом, и трясти, и рукы и ногы предлагати, но сице должни есмы со страхом многым и трепетом слезами же и вождыханми благословением умилением и смеренным гласом молитвы Богу приносити" [...]» [Романенко 1999][59].

Позиция, свойственная св.Памве и св.Нилу Сорскому, действительно отражает общецерковное мнение. Действительно, ход богослужебного пения регулируется 75-м правилом VI Вселенского собора:

> «Желаем, чтобы приходящие в церковь для пения не употребляли бесчинных воплей, не вынуждали из себя неестественного крика и не вводили ничего несообразного и несвойственного церкви: но с великим вниманием и умилением приносили псалмопения Богу, назирающему сокровенное» [Правила 1911: 566].

В подкрепление этого правила соборные отцы сослались на общую заповедь Свщ. Писания (в версии Септуагинты: Лев 15:31) о благоговении: **Й̀ благоговѣ́йны сотвори́те сы́ны їи́левы.**

---

[57] Цитирование Пролога – дипломатическое: отсутствующие в современной гражданской кириллице литеры заменены; nomina sacra пишутся с прописных букв; используются знаки восклицания и вопроса; пунктуация – синтаксическая.

[58] Здесь у автора статьи приведена в сноске приведена выписка: («"Яко же на внешней стране сут пребывающим, инокам не прилична сут таковым соборнаа пениа, рекше часовы, и каноны, и тропари, седелны, прокимны и прочаа, иже в церкви предана сут" (РНБ. Кир.-Бел., 25/1102. Л. 207 об.)».

[59] Ссылки на источники опущены. Подчеркивание мое. – *Е.В.*

По мнению Д. Кономоса, лишь после X-го века все шире распространяется вычурное пение в храме, когда калофонная, «сладкогласная» музыка подавляет слово [Conomos 1980: 52][60], и с этого времени учащаются жалобы на утрату за богослужением благоговения. Так, авторитетный канонист Иоанн Зонара (XII в.), по словам другого авторитетного канониста – еп. Никодима (Милоша; начало XX в.),

> «скорбит, что все, что имеется самого вычурного, самого неестественного на театральной сцене и самого безнравственного в пении, все это в его время ухитрялись вводить в храм и в церковное пение» [Правила 1911: 567].

Нерегулярность телосных сигналов

Вернувшись на прежнее, отметим, что астериски в Гроттаферратской антологии и телосные фрагменты в тексте Г – совпали, и теперь мы вполне можем построчно соотнести их:

Текст Е

(1) Ἀνέθηκε Μωϋσῆς *
Гдⷭ҇рѣ въ҆здви́же мо́иси ·
(2) ἐπὶ στήλης ἄκος, *
на́ стъ҆лпъ съ҆дра́вие ·
(3) φθοροποιοῦ λυτήριον *
тьлѣю́щѥ рѫ́ше҆ние ·
(4) καὶ ἰοβόλου δήγματος· *
и ꙗ҆до́вита́ гр҃ызе́ние ·
(5) καὶ ξύλῳ τύπῳ Σταυροῦ *
и҆ дрѣво́мь о҆бра́за кр҃та ·
(6) τὸν πρὸς γῆν συρόμενον *
прѣ҆смыка́ѥма по҃ зе҃мли ·
(7) ὄφιν προσέδησεν, *
змиѧ҆ при́вѧзалъ е҃си ·
(8) ἐγκάρσιον ἐν τούτῳ *
въ҆прѣкы́ на́ се́мь҆ бо҃
(9) θριαμβεύσας τὸ πῆμα. *
о҆бли́че́ва́въ зла́ ·

Строго говоря, совпадения касаются лишь восьми строк из девяти, ибо предпоследняя строка (8), хотя в ней и представлен изрядный телосный знак (*статия*), точки все же не имеет и, стало быть, фрагмент **въ҆прѣкы́ на́ се́мь҆ бо҃**, как кажется, под определение телосного не подходит.

Может быть, точка была, но осыпалась или стерлась? Догадка не подтверждается, потому что когда писец в процессе своей работы собирался ставить точку, он как правило оставлял для нее место целой буквы, так что между фрагментами, разделяемыми точкой, имеется заметный пробел. В данном же случае (как можно убедиться, обратившись к Приложению) **бо҃о҆бли́че́ва́въ** написаны слитно.

---

[60] Ученый описывает процесс как «an evolving freedom from the use of standard, traditional material; free invention; technical virtuosity, and replacement of old material with new» (там же).

Случаев, когда телосное знамя есть, а внутристрочной точки нет, в Каноне немало. Ср. в Тексте А I-17 обраꙁꙋ древле моиси *, I-1/2 простьрьтама дланьма, I-3 дьржавꙋ погꙋбивъ. Ср. также в том же Тексте А III-19/20 слава, щедре. Если обратиться к Приложению, то подобные случаи легко выявить. Однако, а Антологии здесь, конечно, регулярно проставлены астериски: Τὸν τύπον πάλαι Μωσῆς *; τεταμέναις τρόπαιον *; τὸ κράτος διολέσας *. Тропарь [III] в Антологии пропущен.

Сигнализирует ли телосное знамя о конце поэтического фрагмента даже и в том случае, если оно не сопровождается точкой?

Надо думать, да, сигнализирует. Для переписчика первая (по важности) задача состояла в точном копировании буквенного текста, так что задача фрагментирования была для него – второй. Между тем все внимание знаменщика было направлено именно на фрагментирование, поэтому он ставил телосные невмы даже тогда, когда точка, по невнимательности переписчика, была пропущена.

Иными словами, когда возникает дилемма, кому предпочтительнее доверять в вопросе фрагментирования – переписчику или знаменщику, то решать ее следует в пользу знаменщика.

Кроме того, отсутствие точки в некоторых случаях объясняется ее несохранностью, и если бы мы проводили реконструкцию текста, то там, где имеется пробел между словами, нечитаемая сейчас точка была бы восстановлена.

Таким образом, при определении телосного фрагмента в тексте Канона следует руководствоваться практическим правилом (Faustregel)[61] – достаточно присутствия одного лишь телосного знамени. Имплицируется: точка может отсутствовать. Существенно также учитывать фрагментацию греческого текста, и при этом можно опираться как на MR, так и на особо тщательно выверенную Антологию.

Ср., далее, тропарь [IV, 9r 3-8]:

Текст Ж

(1) Ὡς ἐπαφῆκε ῥαπιζομένη *
ѥгда испоусти · оударꙗѥмъ|
(2) ὕδορ ἀκρότομος *
въ водꙋ акратомъ ·
(3) ἀπειθοῦντι λαῷ καὶ σκληροκαρδίῳ *
противь|номъ людьмъ · и жестосрь|домъ ·
(4) τῆς θεοκλήτου ἐδήλου *
богозъванѣи црькви · |
(5) Ἐκκλησίας τὸ μυστήριον *
ꙗвлꙗаше таиноу·
(6) ἧς ὁ Σταυρός *
ѥѥже хс · |

---

[61] Faustregel – простое правило, которое применимо в большинстве случаев, но которое действует все же не всегда.

(7) το' κράτος καὶ στερέωμα.
дьржава и оутвьржениѥ ·|

Перед нами снова, с одной стороны, соблюденное правило и, с другой, исключение из него: в шести случаях из семи о конце фрагмента сигнализирует комбинация изрядного знамени и точки [в строках (2, 3, 4, 5, 6, 7)], но первая строка (1), хотя в ней и представлен телосный знак (*палка*), точки все же не имеет.

Искомая точка попала в комбинацию с рядовым знаменем – *стопицей*, которое телосным не бывает (ср. **испоусти** ·). Очень похоже, что перед нами еще одна вольность, или даже своеволие, переписчика. Знаменщик же проигнорировал «неправильную» точку и разместил телосное знамя там, где оно, по его представлениям, должно стоять (а именно: в конце фрагмента по крайней мере из двух полнозначных слов).

Таким образом, приведенное выше практическое правило определения телосного фрагмента (достаточно присутствия одного лишь телосного знамени), сохраняя свое значение, должно быть пополнено еще одной импликацией: точка может не только отсутствовать, но и стоять на «неправильном» месте.

Опять-таки в сомнительном случае на помощь приходит фрагментация греческого текста.

Итоговое общее правило и исключения из него

Подытожив, сформулируем еще раз общее правило: комбинация изрядного знамени с внутритекстовой точкой – это телосный знак, знак конца поэтического фрагмента (= стиха). Когда переписчик и знаменщик действуют гармонично, телосный фрагмент устанавливается однозначно. Таковы, так сказать, «идеальные» случаи.

Реальность-«практика», как всегда происходит, – сложнее. Если человек знает правило (и может его для себя сформулировать) или владеет им неосознанно, он все же (по невнимательности и по другим причинам) временами ненамеренно нарушает его (так возникают ошибки) или же своевольно отступает от правила (по вкусовым, личностным причинам и обстоятельствам). «Пунктуационные вольности» книжников хорошо известны.

Из-за сей-то небезошибочности человеческой деятельности и этих-то вольностей как переписчика, так и знаменщика вышеприведенное общее правило знает исключения: бывает, что 1) изрядное знамя не сопровождается точкой; бывает, что 2) точка вступает в «невозможное» сочетание со *стопицей*; наконец, бывает, что там, где после двух-трех полнозначных слов ожидается телосный знак, 3) нет ни изрядного знамени, ни точки.

Поскольку исключения точно перечислены, перед нами ситуация, описываемая известной двусоставной максимой: во-первых, exceptio probat regulam, но, во-вторых, in casibus non exceptis (мы же на эти случаи указа-

ли). Может быть, исключения и не подтверждают правила, но они его во всяком случае не опровергают: не будь правила, не было бы и исключений. Любая функционирующая норма не только допускает, но даже и предполагает отклонения от нее.

Исключений три, и практических решений тоже три: 1) предпочтение отдается изрядному знамени; 2) «невозможная» точка игнорируется; 3) если стиховой ряд наполнен (имеет до трех полнозначных слов [включительно]), но никаких телосных знаков нет, все же следует считать фрагмент телосным. Конечно, при принятии решений следует руководствоваться прежде всего здравым смыслом. Кроме того, сказывается и текстология: бывает, что в славянском тексте в результате бытования произведения истрачено (прибавлено) слово или предпринята синтаксическая перестройка.

Следование общему правилу и учет перечисленных исключений позволили провести фрагментацию Крестовоздвиженского канона. Утраты слов показаны троеточиями (***).

Нельзя, правда, сказать, что не осталось сомнительных случаев.

Таким образом, предпринятый нами анализ не есть самоцель: мы стремимся выработать мотивированную и (отсюда, возможно, успешную) методику публикации славянских переводных литургических текстов, такую методику, которая постоянно демонстрировала бы их поэтическую природу. Стихотворение не до́лжно читать, как прозу; для ориентации пользователя оно должно быть и напечатано соответствующим образом.

Переводческая техника школы Кирилла и Мефодия покоится на пословном принципе, т.е. в абсолютном большинстве случаев переводчики ставили в соответствие одному греческому слову одно (и только одно) славянское. При этом в силу свободы славянского синтаксиса славянское слово в конструкции занимало то же самое место, что и греческое. Пословный принцип перевода приводил к тому, что если в греческом телосном фрагменте два полнозначных слова, то столько же полнозначных слов и во фрагменте славянском, а если в греческом - три, то и в славянском три.

Таким образом, пословный перевод приводит – и не может не приводить – к механической трансмиссии, трансплантации ритма смыслов[62].

Такова минимальная[63] реитерация, создающая поэтический текст.

Такова мера, о которой – как о признаке поэзии – писал Мандельштам.

---

[62] Сошлемся еще раз на выводы А.А.Филоновой-Гов: «Slavic translated literature was an effective vehicle for transmitting Byzantine poetic values to the Slavs» [Filonov Gove 1988: 152]. Она же привела убедительный аргумент от обратного: если свободный славянский синтаксис способствует трансмиссии поэтики, то фиксированный английский синтаксис (например, при переводе Акафиста на английский язык) этому противодействует («Dissimilarities of English and Greek syntax render extensive imitation of the kontacarian poetics impossible») [там же: 160].

[63] Может быть, и примитивная, во всяком случае – простая.

RESUMÉ

Der Beitrag behandelt den Kreuzerhöhungskanon der *Il'ina Kniga,* der als einziger vollständig neumiert ist. Es wird angenommen, daß es sich hier um ekphonetische und nicht melismatische Notation handelt, (sie besteht vorwiegend aus den Zeichen *Statija* und *Stopica)* die, in Verbindung mit den Punkten in der Mitte der Zeile, die Verszeilen klar eingrenzt. Diese aber erweisen sich beim Lesen in rhythmischer *Poglasica* als isochron. In solchen Fällen sind hymnographische Texte nicht in Silben (betont / unbetont) und Wörter zu gliedern, wie es bis jetzt gemacht wurde, sondern in Taktgruppen (bestehend aus 2-3 Takten). Eine solche Taktgruppe bildet eine Verszeile, wobei sie sowohl einen Initial- als auch einen Kodateil beinhaltet. Die Koda kann, je nach Anzahl der *Stopica* im vorangegangenen Vers, mehr oder weniger Verlangsamungszeichen enthalten, wodurch die isochrone Iterativität der Verse gewährleistet wird. Der Aufsatz behandelt auch die Rolle der Taktgruppen bei der Emendation (motivierter Korrektur [aufgrund des griechischen Textes]) von verderbten hymnographischen Texten.

Список литературы

АРТАМОНОВА Ю.В., Е.М.ВЕРЕЩАГИН, В.Б.КРЫСЬКО 1998 – Наблюдения над языком текстов и невмами архаичного источника – Ильиной книги. М., 1998. (Малотиражная брошюра к XII Межд. съезду славистов.)

Богослужебные каноны 1875 - *Богослужебные каноны на славянском и русском языках*, переведенные на русский язык ЕВГРАФОМ ЛОВЯГИНЫМ. СПб., 1875.

ВАЩЕНКО М.И. 1990 — К вопросу о происхождении и развитии ранних форм русского церковного пения // *Вестник Ленинградской Духовной Академии*, 1990, 2.

ВЕРЕЩАГИН Е.М. 1977а – Возникновение славянской поэтической традиции в переводческой деятельности Мефодия // В кн. автора: *История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников.* М., 1977.

- 1977б – Особый парафраз канона на Рождество Христово в Декабрьской служебной минее конца XII – начала XIII вв. (публикация источника) // *Palaeobulgarica,* XXI, 4, 1997.

- 1998 – Пóложное житие великого князя Михаила Черниговского в прочтении поморской погласицей // *Великий князь Тверской и Владимирский Михаил Ярославич: личность, эпоха, наследие.* Сборник докладов. Тверь, 1997.

- 2001 — *Церковнославянская книжность на Руси.* Лингвотекстологические разыскания. М., 2001.

ВЕРЕЩАГИН Е.М., В.Б. КРЫСЬКО 1999 – Наблюдения над языком и текстом архаичного источника – Ильиной книги. Статья первая // *Вопросы языкознания,* 1999, № 2; Статья вторая // Там же, 1999, № 3.

Верещагин Е.М., Г.Ротэ 1996 – *Служебная минея за декабрь в церковнославянском переводе по русским рукописям XII-XIII вв.* Наборное издание. Последования дней декабря с 1-го по 8-ой / Подгот. и прокоммент.: Е.М.Верещагин, А.Г. Кравецкий, Д. Кристианс, Л.П. Медведева, Г. Ротэ, Н. Трунтэ / Под редакцией Е.М. Верещагина, Г. Ротэ // Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 98. Opladen, 1996.

Древнейший сборник 2006 - *Древнейший славянский богослужебный сборник Ильина книга. Факсимильное воспроизведение рукописи.* Билинеарно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием. Подготовил Е.М. Верещагин. М., 2006 (в печати).

Емченко Е.Б. 2000 – *Стоглав.* Исследование и текст. М., 2000.

Ильина книга 2005 – *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131.* Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В.Б. Крысько. М., 2005.

Мандельштам *О. [Э.]* 1967 – *Разговор о Данте.* М., 1967.

Матхаузерова С. 1979 - *Древнерусские теории искусства слова.* Прага, 1979.

Правила 1911 – *Правила Православной Церкви.* С толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истринского. Т. I. СПб., 1911 (допечатка: М., 1994).

Романенко Е.В. 1999 – Нило-Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV-XVII вв. // *Историч.вестник,* 1999, 3-4. Электронный ресурс. Режим доступа:
http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/1999/3-4/3_4.htm, свободный.

Соболевский А.И. 1884 – Стихотворения Константина Болгарского // *Русский филологический вестник*, т. XII. Варшава, 1884.

- 1904 – Церковно-славянские стихотворения IX-X вв. и их значение для изучения церковнославянского языка // *Труды II-го археологического съезда в Киеве*, т. II. Москва, 1901.

- 1910 – Древние церковно-славянские стихотворения IX-X вв. // *Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук*, т. 88, № 3. СПб., 1910.

Сперанский М.Н. 1916 – Установление сравнительно-исторического метода в истории русской литературы. Особенности древнерусской литературы, влияющие на способы ее изучения // *История русской литературы до XIX в.* Под ред. А.Е.Грузинского. Т. I, кн. 1. М., 1916.

Станчев К. 1982 – *Поетика на старобългарската литература. Основни принципи и проблеми.* София, 1982.

Филарет 1902 – архиеп. Филарет (Гумилевский). *Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви.* СПб., 1902.

Ягич И.В. 1886 – *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г.* Труд орд. акад. И.В.Ягича. СПб., 1886.

Якобсон Р. О. 1923 - Заметки о древнеболгарском стихосложении // *Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии Наук.* 1919. Т. XXIV, кн. 2. Петроград, 1923.

- 1957 – Стихотворные цитаты в великоморавской агиографии // *Slavistična revija,* X, 1-4. Ljubljana, 1957.

- 1970 - Похвала Константина Философа Григорию Богослову. *Slavia*, 1970, t. 39, № 3.

ABICHT R. 1914 – Die Interpunktion in den slavischen Übersetzungen griechischer Kirchenlieder // *Archiv für slavische Philologie*, 35. Bd., 1914.

Ἀνθολόγιον – Ἀνθολόγιον τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Ἐν Ῥώμῃ, 1967.

AVENARY H. 1963 - *Studies in the Hebrew, Syrian and Greek Liturgical* Recitative. Tel Aviv, 1963.

BLÁHOVÁ E. 1966 – Staroslovensky překlad Epifaniovy homilie. *Bulletin úvstavu ruského jazyka a literatury*, 1966, 10.

BURGESS TH.C. *Epideictic Literature*. Chicago, 1902. Репринт: NY [a.o.], 1987.

CHRISTIANS D. 2001 – *Die Notation von Stichera und Kanones im Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach der Hs. GIM Sin.162.* Wiesbaden, 2001.

CHRISTIANS D. 2002 – Von der Nachahmung der Form zur wortgetreuen Übersetzung des Inhalts. Übersetzungsprinzipien in der slavischen Menäentradition // *Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik.* Beiträge zu einem Symposium in Münster 10./11.Mai 2001. Herausgegeben von B.SYMANZIK, G.BIRKFELLNER, A.SPROEDE. Hamburg, 2002.

CONOMOS D. E. 1980 – Changes in Early Christian and Byzantine Liturgical Chant // *Studies in Music*, vol. 5, 1980.

DRILLOCK D. 2000 - Early Slavic Translations and Musical Adaptations of Byzantine Liturgical Hymnody // *St.Vladimir's Theological Quarterly*, 2000, vol. 44, No 3-4.

DU CANGE CH.D. 1688 – *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis.* 2 vols. Paris, 1688 [репринт: Paris, 1943].

FILONOV GOVE A. 1978 – The Evidence for Metrical Adaptation in Early Slavic Translated Hymns // *Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry.* Ed. by CH. HANNICK. Copenhagen, 1978.

- 1978 – *The Slavic Acathistos Hymn.* Poetic Elements of the Byzantine Text and its Old Church Slavonic Translation. München, 1988.

Gottesdienstmenäum 2000 – *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember.* Teil 5: Facsimile der Handschrift Sin.162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Herausgegeben von H. ROTHE. Wiesbaden, 2000.

HANNICK CH. 1994 – Early Slavic Liturgical Hymns in Musicological Context // *Recherche Slavistiche*, vol. 41, 1994.

HAUPTOVÁ Z. 1978 – Der altkirchenslawische Vers und seine byzantischen Vorbilder // *Beiträge zur byzantischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert.* Hrgb. V.VAVŘÍNEK. Praha, 1978.

JAKOBSON R.. 1985a - Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi // *Selected Writings*, vol. VI, Early Slavic Paths and Crosswords. Berlin, 1985.

- 1985b – Saint Constantine's Prologue to the Gospel // *Selected Writings*, vol. VI. Berlin, 1985.

- 1985c – Sketches for the History of the Oldest Slavic Hymnody: Commemoration of Christ's Saint and Great Martyr Demetrius // *Selected Writings*, vol. VI. Berlin, 1985.

KOSCHMIEDER E. 1940 – Die ekphonetische Notation in kirchenslavischen Sprachdenkmälern // *Südostforschungen* [des Südostinstitutes], Bd. V. München, 1940.

LIDDELL, SCOTT 1996 – *A Greek-English Lexicon.* Oxford, 1996.

MARTANI S. 2001- Ekphonetische Notation: die Probleme der Entzifferung // *Theorie und Geschichte der Monodie.* Internationale Konferenz, Wien, 6.-7. April 2001. Herausgegeben v. M.PISCLÖGER. Плевен, 2001.

MR – Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιατοῦ, I-VI. ’Εν ‘Ρώμῃ, 1988-1901.
PICCHIO R. 1970-1972 – Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e XIII della Vita Constantini // *Recherche slaviche*, XVII-XIX, 1970-1972.
REVELL E.J. 1979 – Hebrew Accents and Greek Ekphonetic Neumes // *Studies in Eastern Chant.* Vol. IV. Ed. by M.VELIMIROVIĆ. Crestwood, N.Y., 1979.
TRUNTE N. 2002 – ΑΣΑΤΕ ΤΩ ΚΥΡΙΩ ΑΣΜΑ ΚΑΙΝΟΝ. Vor- und Frühgeschichte der slavischen Hymnographie // *Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen.* Herausgegeben von H. ROTHE. München, 2002.
VELIMIROVIC M. 1960 – *Byzantine Elements in Early Slavic Chant.* Copenhagen, 1960.
VITOVEC P. 2003 – Die Aufgabe der Musik im orthodoxen Gottesdienst // *Singen und Musizieren im Gottesdienst*, 128, 2003 (Mai / Juni).
WELLESZ E. 1961 – *A History of Byzantine Music and Hymnography.* Oxford, 1961.

Приложение

Крестовоздвиженский канон: Ил 8^{r} 15-12^{v} 12

CXIV-01 8^{r} 15-19, 8^{v} 1-5

ка҃· гла҃· и҃· пѣ҃ · а҃·|

ермос· кр҃та начьртавъ моï·|

(1)Τὸν τύπον πάλαι Μωσῆς
Ѻбра́зѧ дре́вле мои́сиⷯ
(2) τοῦ ἀχράντου πάθους
пр҃чтъıи|| моу́къı ти҃ ·
(3) ἐν ἑαυτῷ προέφηνε
не́ се́бе́ про́ѡбра́зо|ва҃ ·
Вероятно, надо читать: **на.**
(4) τῶν ἱερῶν μεσούμενος.
свщ҃енѫю́ сре́дѣ ст҃оıа҃
(5) Σταυρῷ δὲ σχηματισθείς
кр҃тъ|| же́ о́бра́зо́ва́нъ ·
(6) τεταμέναις τρόπαιον
про́стьрьта|ма҃ дла́ньма҃
(7) παλάμαις ἤγειρε
по́бѣдѫ въ҃здви́же҃ · |
(8) τὸ κράτος διολέσας
дьржа̀вѫ по́гѫби́въ
(9)’Αμαλὴκ τοῦ πανώλους
а҃ма́ли́ка| го́уби́те́лѧ ·
(10) διὸ Χριστῷ ᾄσωμεν
тѣмь х҃а въспои́|мъ
(11) τῷ Θεῷ ἡμῶν
б҃а нашего

(12) ὅτι δεδόξασται.
гако прославѝ сѧ |
Строки (11-12) остались без невмирования.

CXIV-02 8ᵛ 6-12

(1)᾿Ανέθηκε Μωϋσῆς
Горѣ въздвиже мойси ·
(2) ἐπὶ στήλης ἄκος
на стъ|лпъ съдравние ·
(3) φθοροποιοῦ λυτήριον
тьлѣюще ражше|нние ·
(4) καὶ ἰοβόλου δήγματος
и гадовита грызение ·
(5) καὶ ξύλῳ τύπῳ Σταυροῦ
и| дрѣвомь образа крта ·
(6) τὸν πρὸς γῆν συρόμενον
прѣ|смыкаема по земли ·
(7) ὄφιν προσέδησεν
змиѩ| привѧзалъ · ѳ оѳеси
(8) ἐγκάρσιον ἐν τούτῳ
въпрѣкы на семь| во
(9) θριαμβεύσας τὸ πῆμα
обличевавъ зла ·
(10) διὸ Χριστῷ ᾄσωμεν
тѣмь ха в –|
(11) τῷ Θεῷ ἡμῶν
(12) ὅτι δεδόξασται.

CXIV-03 8ᵛ 13-20, 9ʳ 1

(1)῾Ως ἔβλεψέ σε σταυρῷ
егда тѧ видѣ на крьстѣ ·
(2) τὸν τὰ πάντα βλέποντα
вьсѣ|хъ зьрѧщаго ·
(3) ἡλούμενον ἡ ἄμεμπτος
пригвоздима| непорочьнаѧ ·
(4) ὀδυρομένη ἔλεγε·
рыдающи глашеж ·|
(5) Τί τοῦτο, τέκνον ἐμόν;
"что се, чадо мое, ·
(6) Τί σοι ἀνταπέδωκαν
что ти въздаа|ша ·
(7) οἱ ἀπολαύσαντες πολλῶν σου δωρημάτων
наслаждьшеи сѧ мъно|гыхъ твоихъ даровъ ·

(8) πῶς ὑποίσω τὸν πόνον;
какο͡ приıатъ болѣзнь ·
(9) Δόξα τῇ σῇ,
слава,
(10) εὔσπλαγχνε καὶ μακρόθυμε,
ще|дрє, твоıемꙑ, длъготьрьпе,||
(11) οἰκονομίᾳ φρικτῇ.
съмотрению страшьноу"·|

CXIV-04 9ʳ 2-8
пѣ· г· жьзлъ образъ ·|

(1) Ὡς ἐπαφῆκε ραπιζομένη
ıегда испоусти · оударжıемъ|
(2) ὕδορ ἀκρότομος
въ водѫ акратомъ ·
Знамя *стопицы* над последним слогом исправлено на *статию́*.
(3) ἀπειθοῦντι λαῷ καὶ σκληροκαρδίῳ
противь|номъ людьмъ · и жестосрь|домъ·
(4) τῆς θεοκλήτου ἐδήλου
бгозъванѣи цркви · |
Змийца стоит за точкой.
(5) Ἐκκλησίας τὸ μυστήριον
ıавлꙗаше таиноу·
(6) ἧς ὁ Σταυρός τὸ κράτος καὶ στερέωμα.
ıеиже хс · | дьржава и оутвьрженије ·|
Первая *фита* стоит над точкой, а *статия́* – после точки.

CXIV-05 9ʳ 9-14

(1) Πλευρᾶς ἀχράντου
Ребромъ стъıмъ
(2) λόγχῃ τρωθείσας
*** прободеном ·|
(3) ὕδωρ σὺν αἵματι ἐξεβλύσθη
вода съ кръвиıѫ истече ·
(4) ἐγκαινίζον διαθήκην
обна|влꙗющи завѣта ·
(5) καὶ ῥυπτικὸν ἁμαρτίας·
и очистꙗщи| грѣхъı ·
(6) τῶν πιστῶν γὰρ Σταυρὸς καύχημα
вѣрьнъıмъ же кртъ| похвала ·
(7) καὶ Βασιλέων κράτος καὶ στερέωμα.
црю дьржава и оу|твьрженије ·|

CXIV-06 9ʳ 15-19, 9ᵛ 1

(1) Νομίμων δίχα τῶν ἀνθρωπίνων
“**ꙁа҆ко҆нъ кро҆мѣ чл҃вчь**
(2) σε τέκνον ἔτεκον,
тѧ҆, ча҆до҆,| р҃одиⷯъ҃ ·
(3) καὶ πῶς ἄνομοι
то҆ ка҆ко҆ бе҆ꙁа҆ко҆ньн҆і|и
Может быть, в конце просматривается полустертая *змийца*.
(4) ὑψοῦσι σε ξύλῳ
въꙁдви҆го҆ша҆ тѧ҆ на҆ дрѣво҃ ·
Стрела написана по *стопице*.
(5) μέσον ἀνόμων
по҆| сре҆дѣ бе҆ꙁа҆ко҆ньно҆ѭ ·
(6) τὸν μόνον νόμους
ѥ҆ди҆но҆|го҆ ꙁа҆ко҆на҆
(7) ζωῆς ἐκτιθέμενον;
жи҆ꙁни҆ на҆пи҆са҆ю҆щаа҆г/о҃\”||
Последняя литера **а** приписана крупным почерком на правом поле. Над ней – *палка*.
(8) ἡ Θεοτόκος θρηνῳδοῦσα ἀπεφθέγγετο.
б҃ца пла҆чоу҆щи҆ гл҃аше ·|

CXIV-07 9ᵛ 2-7

пѣ҃· д҃ · оуслъıшахъ, г҃и |

(1) Πικρογόνους μετέβαλε ξύλω
Горь҃кочадьно пр҃ѣло҃жи҃ · дрѣ|вомь
Над слогом **-ло-** – «палка», к которой приписана чёрточка, так что в итоге получилось нечто вроде греч. **λ**.
(2) Μωϋσῆς πηγὰς
водъı҃ мои҆си
(3) ἐν ἐρήμῳ πάλαι
въ пѫстъı|ни дре҃вле҃ ·
(4) τῷ Σταυρῷ πρὸς τὴν εὐσέβειαν
кр҃томь на благо|ч҃ьс҃тьıе ·
(5) τῶν ἐθνῶν προφαίνων τὴν μετάθεσιν.
и ꙗꙁъıкъı҃ ꙗвлѧıѧ| прѣложениıе ·|

CXIV-08 9ᵛ 8-11

(1) Ὁ βυθῷ κολπωσάμενος
Въ глоубинѣ ꙗ҆дровавъıи ·
(2) τέμνουσαν ἀνέδωκεν
сѣкꙋ|щеıе въꙁдасть҃
(3) Ἰορδάνης ξύλῳ
и҆орданъ дрѣво҃| ·
(4) τῷ Σταυρῷ καὶ τῷ βαπτίσματι
крьстомь и҆ крьщени҃ıе҃мь҃ ·

(5) τὴν τομὴν τῆς πλάνης τεκμαιρόμενος.
сѣ|чениꙗ льсти ꙁнаменаваꙗ ·|

CXIV-09 9ᵛ 12-15

(1) Νεκρωθεῖσαν ὡς ἔβλεψας
Оумрьщвенѫ иегда видѣ ·
(2) ξύλῳ τὴν ζωὴν τῶν ζώντων,
на дрѣ|вѣ жизнь всѣхъ ·
(3) πανύμνητε, θρηνῳδοῦσα,
прѣпѣтаꙗ ·| плачющи гл҃аше:
(4) τέκνον, ἔλεγες, πῶς ὑπέστης
“**ч҃ѧдо ·, како| прѣстрада**
(5) πάθος ἐπονείδιστον;
страсть поносьноу” ·|

CXIV-10 9ᵛ 16-20, 10ʳ 1-3
пѣ· е· о трьблажено ·- |

(1) Σὲ τὸ ἀοίδιμον ξύλον
Тѧ словѫщеіе дрѣво ·
(2) ἐν ᾧ ἐτάθη Χριστός
на немже| распѧтъ сѧ гь ·
(3) ἡ τὴν ᾿Εδέμ φυλάττουσα
едема пакъі| хранѧщеіе ·
(4) στρεφομένη ρομφαία,
обращаіемо орѫ|жиіе
(5) Σταυρὲ, ἠδέσθη·
крта оустъідѣ сѧ·
(6) τὸ φρικτὸν δὲ Χερουβίμ εἶξε
стра||шьнъ же херовимъ остѫпи ти ·|
Два последних знамени почти стерлись.
(7) τῷ σοὶ παγέντι Χριστῷ
распѧтоумѫ хоу ·
(8) τῷ παρέχοντι τὴν εἰρήνην
подаюшоумоу| миръ
Помеченное большими литерами приписано на поле (вместе со знаменем).
(9) ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.
дшамъ нашимъ ·|

CXIV-11 10ʳ 4-9

(1) ῾Υποχθονίων δυνάμεις
Прѣисподьнихъ силъі ·
(2) ἀντίπαλοι τοῦ Σταυροῦ
проти|вьнъіꙗ крта
(3) φρίττουσι χαραττόμενον τὸ σημεῖον
оустрашат сѧ ·| чьртаіемаꙗ ꙁнамениꙗ ·
(4) ἐν ἀέρι ᾧ πολοῦσιν
по| въздоухоу летѧща ·

(5) οὐρανίων γηγενῶν γένος δὲ
нбсьнъі|и зємьнъıи родъ ·
(6) γόνυ κάμπτει Χριστῷ
колѣно клан|ѭтъ сѧ хоу ·|
(7) τῷ παρέχοντι τὴν εἰρήνην
подѧющю| миръ
(8) ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.
д—|

CXIV-12 10ʳ 10-15

(1) Νενοσηκότας, Παρθένε,
Нєдѫговавъша, дво, ·
(2) τῇ ἁμαρτίᾳ ἡμᾶς ἰάτρευσας
прѣгрѣше|ниємь нъı · изврачєва
(3) κυήσασα τὸν Σωτῆρα
порожь|шиѧ · спса
ѧ - приписано более светлыми чернилами поверх точки.
(4) ἰατρόν τε τῶν ὅλων
и врача всѣхъ ·
(5) ἐν ξύλῳ τοῦ σταυροῦ
на дрѣ|вѣ кртьнѣмь ·
(6) τραυματισθέντα, ἄχραντε,
оуѩзвєна, прѣчтаѧ, ·
ѧ - приписано более светлыми чернилами поверх точки.
(7) τὸν παρέχοντα ἀφθαρσίαν
и подающаго нєтьлѣни|ѥ
(8) ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.
дшамъ нашимъ ·|
Строки 7-8 не имеют немирования.

CXIV-13 10ʳ 16-20, 10ᵛ 1-5

пѣ· ѕ· водьноу звѣр-|

(1) Ὁ γήρᾳ καμφθείς
Страростию съльѧкъ сѧ ·
Описка: лишнее **р**.
(2) καὶ νόσῳ τρυχωθείς
и нєдѹ|гомь таѩвъ ·
(3) ἀνωρθοῦτο Ἰακὼβ
въздвигъ сѧ иѩ|ковъ
(4) χεῖρας ἀμείψας
рѫцѣ прѣложивъ ·
(5) τὴν ἐνέργειαν φαίνων
дѣи|ствиѥ ѩвлѧѩ
(6) τοῦ ζωηφόρου Σταυροῦ
жизнодатєлѧ|| крта ·

(7) τὴν παλαιότητα καὶ γὰρ τοῦ νομικοῦ
ветъхованиѥ бо закона ·|
(8) σκιώδους γράμματος
ветъха писаниꙗ ·
(9) ἐκαινογράφησεν ὁ ἐν τούτῳ
новописалъ ·| распꙙтъи на немъ
(10) σαρκὶ προσπαγεὶς Θεός
хъ · бъ ·
(11) καὶ τὴν ψυχόλεθρον νόσον
и дꙋ|шетьлѣньнъ недѫгъ
(12) τῆς πλάνης ἀπήλασε.
льсти о|тъгъналъ е ∴|

CXIV-14 10^{v} 6-5

(1) Νεαζούσαις θεὶς παλάμας
На ѭнаꙗ възложи длани
(2) ὁ θεῖος ᾽Ισραὴλ
стъи| издраилъ ·
(3) σταυροειδῶς κάραις ἐδήλου
крстообразьно гла|воу ꙗвлꙙаше ·
(4) ὡς πρεσβύτερον κλέος
ꙗко старѣиши| слава ·
(5) ὁ νομολάτρης λαός
закоӊнии людиѥ ·
(6) ὑποπτευθεὶς ὅθεν
мь|нѣвъ ***
(7) οὕτως ἐξηπατῆσθαι
тѣмь съпрѣльстити
(8) οὐκ ἠλλοίωσε τὸν ζωηφόρον τύπον
не| измѣнова · живоносьнъ обра|зъ ·
(9) ὑπερέξει λαὸς γὰρ
прѣминоуть бо людиѥ
(10) Χριστους τοῦ Θεοῦ
ха| ба ·
(11) νεοπάγης ἀνεβόα
обновлени въпиꙗхоу ·|
(12) Σταυρῷ τειχιζόμενος.
крьстомь оградими ·|

CXIV-15 10^{v} 15-20, 11^{r} 1-2

(1) Ρομφαία τὴν σὴν
Ороужиѥ твоѥ
(2) διῆλθε καρδίαν,
срдце проиде ·|

(3) καθορώσης σὸν Υἱὸν,
вида҆щи сна си,
(4) ἄχραντε Κόρη,
прч҇та двце, ·
(5) ἡλωμένον ἐν ξύλῳ
на| крте распростерта ·
(6) καὶ πάθη φέροντα
и стра|сть търпа҆ща ·
(7) καὶ λόγχῃ θείαν πλευρὰν
копиемь бжи|ꙗ ребра
(8) ἐξορυττόμενον θελήματι
пробадаѥма волеѭ ·|
(9) καὶ κατασφάττοντα ἐν αὐτῇ
и побивающа тѣмь
(10) τὸν πολέμιον δράκοντα·
змиꙗ бо||рьствьна\а/го ·
(11) ὅθεν θρηνῳδοῦσα μητρικῶς
бца плачющи ·| матерьскъı
(12) τοῦτον ἐμεγάλυνες.
сего велича\а/ше ·|

CXIV-16 11^{r} 3-12

пѣ· з· безѫмьна запо-|

(1) Ξύλου γευσάμενος
Отъ дрѣва въкѫшь ·
(2) ὁ πρῶτος ἐν βροτοῖς
пьрвъıи въ| члвцѣхъ ·
(3) φθορᾷ παρῴκησε
въ тьлѣнии поживе ·|

Здесь вее три *статии* имеют вариантное начертание – концы параллельных линий поворачивают вниз. См.также:

CXIV-17 (3), **CXIV-19** (2).

(4) ῥῖψιν γὰρ ζωῆς
въ чищени бо жизни ·
(5) ἀτιμοτάτην κατακριθείς
бе-щ-ьст|вованиꙗ осоуждень ·
(6) ὅλῳ τῷ γένει σωματοσθόρος τις
вьсемоу| родѫ тѣло тьлѣюще · кто
(7) ὡς λύμη τῆς νόσου μετέδωκεν
ꙗ|ко вредъ недоугъ подалъ ѥ|сть ·

Второй слог – сочетание *статии* и *палки*. // Над **ѥ** черная *надстрочная точка* записана серенькой *стопицей*, т.е. дакритика и невмы вошли в противоречие. В воспроизведении они разведены.

(8) ἀλλ᾽ εὑρηκότες γηγενεῖς
нъ обрѣтъше земьнии|

(9) ἀνάκλησιν Σταυροῦ τὸ ξύλον
въ҆зврⷭ҇ащ҃енїе҃ · дрⷭ҇ѣво҆ кр҇та|
(10) κράζομεν Ὁ ὑπερύμνητος
въпи҃ѥм҃ъ · прⷭ҇ѣхва҃лѣнъıи҆
(11) τῶν Πατέρῶν καὶ ἡμῶν
оц ·|
(12) Θεὸς εὐλογητὸς εἶ.

CXIV-17 11ʳ 13-20

(1) Ἔλυσε πρόσταγμα
Ра҃здрѫ҃шь ве҆лѣнїе ·
(2) Θεοῦ παρακοή
ба҃ ѻ҆слоу҆шанїе ·
(3) καὶ ξύλον ἤνεγκε
и҆ дрѣво҆ при҃несе ·
Статия́ изображена с загибом вниз. См. также:

CXIV-16 (3) , **CXIV-19** (2).

(4) θάνατον βροτοῖς
съмь|ртъ҆ зе҆мьнъıмъ ·
(5) τὸ μὴ εὐκαίρως μεταληφθέν·
не҆ въ҆ благо|вре҆мѧ҆ прии҆ма҃но҃ ·
(6) ἐν ἀσφαλείᾳ τῆς ἐριτίμου δὲ
въ҆ оу҆тв҃рь|жде҆нїи бра҆нѧщи҆ же҃ ·
(7) ἐντεῦθεν ζωῆς
и҆ тѣмь҃| жи҆зни҆
(8) τὸ ξύλον εἴργετο
дрⷭ҇ѣво҆ въ҆збра҆ни сѧ҃ ·
(9) ὃ νυκτιλόχου δυσθανοῦς ἠνέῳξεν
ѥ|же҃ но҃щь҃лаанїꙗ бе҆съмрьтна| ѻ҆тъвьрзе ·
(10) εὐγνωμοσύνη κράζοντος·
бл҃говолно҆ въпи҆ѭ|/щ҃и҃м҃: ·
(11) Ὁ ὑπερύμνητος τῶν πατέρων καὶ ἡμῶν
“прѣхва”\ ·||
(12) Θεὸς εὐλογητὸς εἶ.

CXIV-18 11ᵛ 1-7

(1) Λύπης πεπλήρωμαι,
“Пе҃ча҃ли҃ и҆спъ҆лню҆ сѧ҆ ·
(2) ὁρῶσά σε, Υἱὲ,
ви҆дѧщи҃ тѧ҆,| с҃не,
(3) ἀδίκως πάσχοντα
бе҆с пра҆вьдъı стра҃жю҃щ҃а ·
Первая *статия́* исполнена с загибом вниз.
(4) τέτρωμαι ψυχὴν
оу҆ꙗ|звѧю҆ си҆ д҃шю ·
(5) λόγχῃ τρωθέντος σου τὴν πλευρὰν

копиѥмь прободенѫ ти въ ребра" ·
(6) ἡ Θεοτόκος ἐβόα
бца въпиꙗше
(7) κλαίουσα καὶ ὀδυρομένη
плачющи и рыдающи, ·
(8) μόνη Δέσποινα·
ѥдина гже, ·
(9) ἣν ἐπαξίως πάντες μακαρίζομεν
ꙗже достоино славимъ
(10) καὶ εὐσεβῶς κραυγάζομεν·
благовѣрьно въпиюще: ·
(11) Ὁ ὑπερύμνητος τῶν πατέρων καὶ ἡμῶν
"прѣхвальн"·||
(12) Θεὸς εὐλογητὸς εἶ.

CXIV-19 11ᵛ 8-15

пѣ· и· блте, дѣти, троиц-|

(1) Ὑψουμένου ξύλου
въздвизаѥма древа ·
(2) ῥαντισθέντος ἐν αἵματι
окроплена кръвьѭ ·
Третья *статия* слева исполнена в загибом вниз. См. также: CXIV-16 (3), CXIV-17 (3).
(3) τοῦ σαρκωθέντος Λόγου Θεοῦ
въплъщена слова бжи|ꙗ ·
(4) ὑμνεῖτε, αἱ τῶν οὐρανῶν Δυνάμεις,
поите, нбсьныꙗ силы, ·
(5) βροτῶν τὴν ἀνάκλησιν ἑορτάζουσαι·
земь|нъ въздращениѥ ликоующе, ·
(6) λαοὶ, προσκυνεῖτε
лю|дьѥ, поклоните сѧ
(7) Χριστοῦ τὸν σταυρὸν
крьстоу хвоу ·|
(8) δι᾽ οὗ τῷ κόσμῳ
имьже мироу
Над первой литерой **м** – палка, исполненная черными чернилами. Она, вероятно, не относится к знаменам.
(9) ἀνάστασις εἰς τοὺς αἰῶνας.
въскрѣшениѥ бы|сть въ вѣкы вьсѧ ·|

CXIV-20 11ᵛ 16-20, 12ʳ 1-2.

(1) Οἱ τῇ θείᾳ ψήφῳ
Бжиѥмь числомь
(2) προκριθέντες, ἀγάλλεσθε
избьрании, весе|лите сѧ ·

(3) Χριστιανῶν πιστοὶ
крьстиꙗнъ вѣрьнии
(4) Βασιλεῖς, καυχᾶσθετῷ
цьсаре, хвалите сѧ ·
(5) τροπαιοφόρῳ ὅπλῳ
побѣжаю щеѥ оржжиѥ
(6) λαχόντες θεόθεν
приимъше отъ ба ·
(7) σταυρὸν τὸν τίμιον
крⷭ҇та чьстьнаго ·
(9) ἐν τούτῳ γὰρ φῦλα πολέμων
симь бо колѣна бра|ни
(10) θράσος ἐπιζητοῦντα
дрьза поискающе ·
(11) σκεδάννυνται εἰς τοὺς αἰῶνας
ѡбѣгноу|ть въ вѣкы вьсѧ ·|

CXIV-21 12ʳ 3-9

(1) Νοητὴν νεφέλην,
Мысльныи облакъ ·
(2) καὶ σκηνὴν ἁγιάσματος
цркве стъı|нѧ ·
(3) θρόνον Θεοῦ
прѣстола бжиꙗ ·
(4) καὶ πύλην φωτὸς λυχνίαν
врата же| свѣтоу · свѣтильника
(5) καὶ ἀνατολὴν τοῦ Λόγου
и въсТо|ка словеси ·
(6) οἱ πιστοί σε πάντες κατονομάζομεν,
вѣрьнии вси тѧ| нарицаѥмъ, ·
(7) πάναγνε Παρθένε,
прⷭ҇чтаꙗ дв҃це,|
Похоже, что над **є** – знамя было, но осыпалось.
(8) τοῦ πάντα τεκτηναμένου
все сътворьшаго ·
(9) Μήτηρ ὑπάρχουσα εὐλογημένη.
мати соу|щи прѣславьнаѩ .|

CXIV-22 12ʳ 10-17

пѣ· ѳ· сънѣдию древьн-|

(1) Μὴ τὴν πικρίαν τὴν τοῦ ξύλου
Горесть древьнюѭ ·
(2) ἐάσας ἀναιρέσιμον, Κύριε,
оставль| оубийство, · ги, ·
(3) διὰ σταυροῦ τελείως ἐξήλειψας·
крⷭ҇томь до коньца потреби ·

(4) ὅθεν καὶ ξύλον
тѣмь и древо
(5) ἔλυσε πότε
оусла|ди \+ сѧ/ древле ·
(6) πικρίαν ὕδατος Μερρᾶς
горесть воды мерь|скыꙗ ·
(7) προτυποῦν τοῦ σταυροῦ τὴν ἐνέργειαν·
проꙗвлꙗꙗ кртьнꙗю| дѣтель ·
Пропуск невмирования.
(7) ἣν πᾶσαι αἱ Δυνάμεις
тѣмь тѧ \+ вьсѧ/ силы
(8) τῶν οὐρανῶν μεγαλύνουσιν.
нбсь|ныꙗ величаѭть ·|

CXIV-23 12^r 18-20, 12^v 1-4

(1) Ἵνα τὸν τύπον ὑποδείξῃς
Да образъ покажеши ·
(2) τῷ κόσμῳ προσκυνούμενον, Κύριε,
мироу | покланѧемо, ги, ·
(3) τὸν τοῦ Σταυροῦ ἐν πᾶσιν ὡς ἔνδοξον
древо кръ|стьноѥ всѣми славимо ·
(4) ἐν οὐρανῷ ἐμόρφωσας φωτὶ
на| нбси оукраси свѣтомь, ·
(5) ἀπλέκτῳ ἠγλαϊσμένον
много| просвѣщеванъ, ·
(6) βασιλεῖ πανοπλίαν ἀήττητον·
црєви оржжиѥ| непобѣдимо ·
(7) ἣν πᾶσαι αἱ Δυνάμεις
тѣмь тѧ силы
(8) τῶν οὐρανῶν μεγαλύνουσιν.
не|бесьныꙗ величають ·|
Пропуск невмирования.

CXIV-24 12^v 5-12

(1) Φωτοειδὴς παστὰς
Свѣтообразьнъ чьртоже, ·
(2) ὠράθης, Παρθένε,
оукра|си сѧ, двце, ·
(3) τοῦ οἰκήσαντος σου τὴν ἄφθορον νηδὺν
въсельшю сѧ въ твоѥ| прчтоѥ чрѣво ·
(4) καὶ πάθος μακάριον
и страсть благоу|ѭ
(5) καθυπομείναντος ἐθέλοντι
прѣтьрпѣвъша волею ·
(6) καὶ πᾶσι τὴν ἀπάθειαν παρασχόντος
и всѣ|мъ бе-с-трастиѥ подавъша ·

(7) δι’ ἄφατον ἔλεος
нє|издрєчєньноıѧ милостиıѧ ·
(8) ὃν πίστει προσκυνοῦντές
ıє|моу жє вєрьнии кланѧющє сѧ|
(9) σε εὐσεβῶς μεγαλύνομεν.
*** *** вєличаıємъ ·|

Последняя *статия́* (из-за тесноты) написана вертикально. На этом заканчивается сплошное невмирование: следующие далее стихиры и седальны не невмированы.

Примечательные черты сербской средневековой гимнографии

Татьяна Суботин - Голубович
Београд

Сербская средневековая гимнография является одним из иноязычных ответвлений византийской; но, не смотря на сильно выраженую зависимость по отношению к первоначальным узорам, ей удалось развить определенные особые характерные черты.

Трудно, почти невозможно, определить время принятия сербами христианства. Благодаря доступным источникам и косвенным данным, исследователи этого вопроса сходятся в мнении, что последняя четверть IX и первая половина X века именно и являются временем усиленой христианизации славянских племен, населявших Балканский полуостров.[1] До 1219-го года, года провозглашения самостоятельной автокефальной сербской церкви, земли, вошедшие в состав государства потомков Стефана Немани, находились под юрисдикцией греческой Охридской архиепископии. Нет никаких сведений о существовании самостоятельной оригинальной сербской литературы вплоть до начала XIII века. Тем не менее, на зарождение средневековой сербской литературы сильное и продолжительное влияние оказали писатели охридского круга (Климент, Наум), и посредством которых в сербскую среду вошли древнейшие кирило-мефодиевские переводы, о чем свидетельствует не малое число сохранившихся рукописей.

И все же, появление такой, в смысле изысканого художественного оформления, рукописи как евангелие князя Мирослава (старшего брата Немани) около 1185-го года, свидетельствует о хорошо развитой книжной культуре. Получилось так, что первые сведения о зарождении сербской литературы совпали со временем отречения Немани от власти, принятием им монашеского сана (и имени Симеон) и его отъездом на Афон, где вместе со своим сыном, монахом Саввой, он основал сербский монастырь Хиландарь. Непосредственно после смерти отца (1198) Савва

---

[1] Љ. Максимовић, Покрштавање Срба и Хрвата, *Зборник радова Византолошког института XXXV* (1996) 155-173.

составил Хиландарский устав (1200-1202), приспособив для надобностей своей обители Евергетидский устав. Савва составил и короткое житие своего отца, вошедшее во вступительную главу Хиландарского типикона, а также и службу своему отцу - первую известную нам и сохранившуюся службу, написанную сербским автором сербскому святому.[2] Савва использовал Евергетидский устав для составления еще одного типикона, предназначеного монастырю Студеница. Внимание, которое Савва уделил Евергетидскому уставу, повлияло на дальнейшее развитие сербской гимнографии.

Перед тем, как заняться разбором сербского гимнографического материала, необходимо сказать, что первым фактом, заслуживающим внимания, является резкая разница между литургической практикой XIII и XIV веков, которая отразилась и на гимнографических творениях сербских средневековых поэтов. В сравнительно малочисленных сохранившихся рукописях этого времени отразилась довольно неустроенная и разнообразная литургическая практика. Св. Савва, по случаю первой годовщины смерти, составил службу своему покойному отцу, по крайней мере, канон и часть стихир; принято считать, что это произошло около 1200-го года. Узором, как показал анализ службы, послужила служба Симеону Столпнику, из которой даже переняты и приспособлены некоторые стихиры. Симеон Столпник явно выбран (и не только из-за имени) ввиду того, что является представителем того типа святости, который Савва предназначил и отцу - преподобный подвижник. Вечерня этой службы состоит из трех стихир (гласа пятого) на Господи возвах, еще одной восьмого гласа и славы шестого гласа; на утрене - один канон восьмого гласа; после третьей песни - седален; после шестой - кондак второго гласа и икос; после девятой песни - 2 светильна и 3 стихиры на Хвалите Господа. Вторая песнь канона опущена. Правило службы св. Симеону т. е. литургическое указание, сохранилось в пергаменной рукописи но. 165 хиландарского монастыря, в Иерусалимском типиконе, время написания которого определяется царствованем Душана (1346 - 1355).[3] Судя по указаниям этого богослужебного устава, служба св. Мартиниану переносится на 12-ое февраля, а 13-ого - служба только Симеону Сербскому. В указаниях к службе Симеону, к сожалению, опущены инструкции,

---

[2] Древнейший список этой службы сохранился в сербской праздничной минее середины XIII века, которая хранится в Архиве Академии наук (но. 361). Первое издание службы подготовил М. С. МИЛОЈЕВИЋ (Правила св. Симеуну српском. Из Вучитрнског пролога исписао Милош С.Милојевић, *Гласник СУД XXXII* (1871) 149-163. Второе издание: *Списи св. Саве*. Средио их Д-р ВЛАДИМИР ЋОРОВИЋ, СКА, Београд 1928. Службе посвятил две свои статьи Д. КОСТИЋ Да ли се сачувало што од Савине Службе и Похвале св. Симеону? *Зборник филолошких и лингвистичких студија посвећених А. Белићу*, Београд 1921, 158-164; *Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона*. Посебна издања СКА CXIV, Београд 1936, 131-209.)

[3] Д. БОГДАНОВИЋ, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978, 98-99.

касающиеся вечерни (или вечерен), а есть только относящиеся к панихиде (агрипнии) и утрене.

Следующим был канонизован сам Савва. В литургическом календаре XIII века отмечались два события, относящиеся к личности Саввы: успение (14-го января) и перенесение мощей (6-го мая). Служба успения св. Саввы сохранилась в рукописи но. 75 Ундольского собрания (минея служебная за сентябрь-февраль, начала XIV века) - это, по сути дела, главная служба, составленная с целью отметить именно это событие.[4] Второй вариант службы составлен для годового/ежегодного поминания усопшего - это служба Братковой минеи, рукописи но. 647 Народной библиотеки Сербии; служба Савве находится в части рукописи, написанной около 1330-го года).[5] Третий вариант службы обнаружен в рукописи но. 403 софийского Церковного историческо-археологического музея; по своему составу это служебная минея за январь-февраль последней четверти XIII века).[6] Четвертый список - вариант службы Савве хранится в русском Пантелеймоновом монастыре на Афоне (рукопись но. 11 середины XIV века); это так называемая *карейская служба*, так как местом написания рукописи считается келия св. Саввы в Кареях.[7] Все перечисленные службы, кроме карейской, на 14-ое января. В пантелеймоновской рукописи память Саввы передвинута на 15-ое января, по случаю отдания празника. Пятая служба - служба перенесения собрания мощей сохранилась в поздних списках в основном XVI-XVII веков, хотя Богданович и предложил отнести составление этой службы к последней четверти XIII века. Древнейший список службы сохранился в рукописи Архива Сербской академии наук но. 339 (1599/1600); интересно сказать, что ее писец, монах Григорий, в 1605-ом году написал еще одну майскую минею (Завала; рукопись пропала); нам не известно, поместил ли он эту же службу и сюда; и в 1630-ом году снова в рукопись монастыря Завала была помещена эта же служба.[8] Служба перенесению мощей составлена уже по всем правилам Иерусалимского устава (с малой и великой вечерней, и утреней) так, что в литургическом отношении не

---

[4] Љ. Стојановић, Служба св.Сави, *Споменик* СКА III (1890) 165-175.

[5] Љ. Штављанин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Црнић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, Београд 1986, 340-345. Љ. Штављанин-Ђорђевић посвятила этой рукописи и отдельную статью: Братков минеј, САНУ, *Зборник историје књижевности књ.10, Стара српска књижевност*, Београд 1976, 21 - 40.

[6] Именно этой службе уделил особое внимание Д. Богдановић (*Најстарија служба светом Сави*, САНУ, Београд 1980.)

[7] П. Симић, Карејска служба Светом Сави, *Богословље XXII* (XXXVII) св.1-2 (1978) 17-66; А. Е. Tachiaos, *The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon monastery (Rossikon) on Mount Athos*, Thessaloniki - Los Angeles 1981, 38-39.

[8] С. М. Димитријевић, Празновање 6/19. маја Преноса моштију светога Саве из града Трнова у лавру Милешеву и служба овог празника, *Гласник Српске православне патријаршије* 22 и 23 (1935).

представляет из себя особый интерес.[9] Но все же, совершенной неожиданностью оказались определенные совпадения с софийской службой Савве: все вечерние стихиры софийской службы находятся и в службе перенесения мощей; канон агрипнии софийской службы рассосан в обоих утренних канонах службы перенесения; но зато утреннего канона первого гласа софийской службы нет в службе пренесения. Этот любопытный, на мой взгляд, способ использования уже существующих текстов показывает, с какой свободой составители - компиляторы служб относились к существующему материалу. Предположительно, что служба перенесению была составлена в монастыре Милешево, на месте захоронения Св. Саввы; судя по тому, что все известные нам ее списки сохранились в рукописях, принадлежащих монастырям в Герцеговине, можно прийти к выводу, что это был праздник местного (локального) значения.

Тремя службами (софийской, Братковой минеи и мин. Ундольского), и подключив к ним службу перенесению мощей, обстоятельно занимался Д. Богданович, пытаясь выяснить, какая из них является древнейшей.[10] Он сперва установил, что ее варианты, встречающиеся в рукописи Ундольского и в софийском списке, очень близки между собой; после тщательного разбора этих двух списков, он пришел к выводу, что в софийской службе преобладают признаки наибольшей древности. Тут же надо сказать, что список софийской службы сильно поврежден, что является препятствием для обстоятельного сопоставительного анализа; в этом списке недостают конец вечерни и первые три песни канона на агрипнии (бдения). Кстати, надо сказать, что в ЦИАМ 403 уже появляется память синайским отцам, что указывает на проявившееся влияние Иерусалимского устава, так как этой памяти нет в Евергетидском уставе. Утреннее богослужение начинается с двух ипакойев восьмого гласа (оба Савве), за которыми следует сначала канон синайским отцам, а за ним другой - Савве (каноны не скрещиваются); на третьей песне - по два седальна отцам синайским (четвертого гласа) и три Савве (два четвертого и один восьмого гласа); по кондаку и икосу отцам, а также и Савве; тут же прибавлены и синаксарные чтения отцам и Савве. За первым каноном следует и второй - Савве, который не прерывается никакими добавлениями. В самом конце службы помещены светильны отцам и Савве, а перед ними стихиры хвалитные отцам (3 - гласа восьмого) и Савве (6, из которых 3 - гласа второго и 3 - гласа шестого).

---

[9] В. Ј. Ђурић, Историјске композиције у српском сликарству Средњега века и њихове књижевне паралеле, *Зборник радова Византолошког института САН X* (1967) 121 – 131. Ђурић наглядно показал, каким образом содержание и состав средневековых литературных сочинений (в том числе и гимнография) отразились в настенной живописи сербских монастырей.

[10] Д. Богдановић, *Најстарија служба Светоме Сави*, Београд 1981.

Служба Братковой минеи представляет особую редакцию. Если сравнить ее с остальными службами этого цикла, выясняется, что почти целая малая вечерня (кроме четвертой стихиры, и славы) существует в службе перенесения. Никаких совпадений Братковой службы со службой Ундольского не обнаружено; набор текстов полностью не совпадает. Отметим и то, что у Братка нету синайских отцов. По сравнению с остальными службами, она кажется сокращенной. В состав вечернего богослужения входят три стихиры на Господи возвах (первого гласа) и слава восьмого гласа и три стихиры стиховные (второго гласа) со славой шестого гласа; на отпусте вечерни - тропарь третьего гласа, и еще один, без обозначенного тоналитета, с указанием на 11-ое ноября (Федору Студиту / **правовериꙗ наставниче**). На утреннем богослужении: тропарь **на богъ господь**, кафизмы обыкновенные, седальны из октоиха и 17-ая кафизма, ипакой восьмого гласа, слава и ныня, степены, все дыхание, евангелие от Матфея 2, 14, 50-ый псалом и канон шестого гласа, в котором ирмосы канона страстной субботы; в каждой песне канона всего по два тропаря и богородичен; канон службы Братковой минеи примечателен тем, что он больше нигде не появляется.

Служба рукописи Ундольского имеет довольно сложную структуру и изобилует текстами, вошедшими в ее состав; она состоит из великой вечерни, агрипнии (панихиды) и утрени, и скрещивается со службой синайским отцам. На великой вечерне - стихология (Блажен муж, первый антифон 1. кафизмы псалтыри; на Господи возвах - 3 стихиры Савве (пятого гласа) и 3 отцам восьмого гласа, слава гласа шестого (Савве), прокимен, паремейные чтения: два из службы Симеону Столпнику (1-ого сентября), и одно из службы Богоявлению; стихиры на стиховном (3, из которых две Савве и одна отцам). Панихида целиком посвящена только Савве; два канона, первый Богородице, второй - Савве; после шестой песни - кондак Богородице; завершается панихида чтением из праксапостола, что (по мнению литургиста МИРКОВИЧА) является верным признаком служения по Евергетидскому типикону.[11] Утреня состоит из следующих текстов и литургических указаний: Бог Господь, тропарь Савве (**благости навъкъ** - известный только по этой рукописи), слава - отцам, и ныня богородичен (не обозначен), после стихологий, седальны из октоиха, 17-ая кафизма, седален Савве (гласа восьмого), степены четвертого гласа, прокимен гласа четвертого, все дыхание, евангелие от Матфея (5, 14 и дальше), 50-ый псалом, и два скрещенных канона - Савве (гласа четвертого, ирмосы благовещенского канона) и синайским отцам. После третьей песни седален Савве (глас пятый) и отцам (глас четвертый); после шестой: кондак второго гласа Савве, с икосом; отцам - четвертого гласа, с икосом. После канона светилен; 3 стихиры хвалитные Савве (гласа первого) и одна отцам (восьмого гласа). В рубрике *ли-*

[11] Л. МИРКОВИЋ, *Хеортологија*, Београд 1961, 43, 46, 111.

тургия есть указание о том, что из апостола читается от Послания Евреям (7, 26), то есть чтение из службы 13-ого ноября (Иоана Златоуста). Это указание интересно еще и тем, что совпадает с указаниями (редкими, но все же) в месяцословах определенного числа рукописей, что для отправления службы Савве можно использовать и службу Иоану Златоусту (13-ого ноября), например, в рукописном четвероевангелии (но. 9) монастыря Дечаны из 1370/80-ых годов, где сказано: **вь тьжде дьнь иже вь светихь отьца нашего савви, прьваго архиепископа србскаго. слоужба ноебра** ·:· ; то же указание и в апостоле но. 351 Архива Сербской академии наук (вторая четверть XV века).[12] Это может быть пережитком древней традиции XIII века и тех далеких времен, когда не всем была доступна служба Савве в каком- нибудь из, как мы видели, немалочисленых вариантов. Примечательно и то, что такое же указание существует и в четвероевангелии XVII века (церковь в Локе).

Приглядываясь к структуре и составу разных вариантов январьской службы Савве, БОГДАНОВИЧ выяснил, что их составители (или редакторы) достаточно свободно относились, в смысле их размещения в рамках каждой службы, к целому ряду стихир и тропарей канона, входящих в их состав.[13]

Последная служба XIII века составлена отшельнику Петру из Кориши (29-ое июня). Сохранилась она в позднем списке, в рукописи но. 479 Хиландарского монастыря; это конволют, составленный из четырех частей, написанных в различное время, начиная с конца XV века и до восмидесятых годов XVI века, с прибавлениями XVIII века. Рукопись можно определить как Сербляк (особый тип сборника, содержащий исключительно службы и жития сербских святых). Отшельник Петр - загадочная личность; неизвестно, когда он жил и когда умер. После долгих и мучительных исследований искусствоведы решили, что он умер в семидесятых годах XIII века. Учитывая структуру и состав хиландарской службы Петру, такая хронология нас устраивает.[14] В инструкции в

---

[12] Р. ГРУЈИЋ, Служба 13. новембра као прва служба Св. Сави српском, *Гласник Скопског научног друштва* 15-16 (1936).

[13] Тщательный разбор служб БОГДАНОВИЋ провел в отделах *Структура службе* (18-36) и *Међусобни однос редакција* (37-52).
П. СИМИЋ, занимаясь карейской службой в первую очередь с литургической точки зрения, отметил, что наибольшим изменениям подвергалась именно утреня, и то начиная с тропаря и богородична **на богъ господъ** и до седальна перед степеными. Изменения происходили под сильным влиянием Иерусалимского устава, хотя все еще заметны характерные черты Евергетидского устава (панихида). Ср. *Карејска служба,* 24. И БОГДАНОВИЋ, и СИМИЋ подключили к своим исследованиям и литургическое указание о праздновании св. Саввы в уже упомянутом типиконе но. 165 Хиландарского монастыря. СИМИЋ, изучив это указание и сравнив с ним известные нам службы Савве, пришел к выводу о возможном существовании еще одной, нам не известной пока службы.

[14] Т. СУБОТИН-ГОЛУБОВИЋ, *О двема службама светом Петру Коришком,* Манастир Црна Ријека и свети Петар Коришки, Приштина – Београд 1998, 211 – 217.

заглавии службы как бы просвечивает доиерусалимская богослужебная практика: **памѣть прѣподобнаго и богоноснаго отьца нашего петра коришкаго . слоужбоу же дрьжимь его мѣсеца сего .кз. июни: ради светихъ врховнихъ апостоль, или вь неделю предь светие апостоли.** Известно, что Петр умер 5-ого июня, так что установление 29/27-ого июня как даты чествования памяти святого, очевидно, представляет попытку приподнять значимость его культа. Вечерня этой службы очень проста, хотя тут обозначены и полагающиеся паремейные чтения, но зато утреня уже более напоминает утреню службы, согласованной с правилами Иерусалимского устава. Тут скрещаются два канона: один Богородице второго гласа, и другой Петру - четвертого гласа.

Этим исчерпывается фонд сербской гимнографии XIII века.

Во время царствования короля Милутина (1282-1321) в литургической практике сербской церкви явно предпринимались попытки ее обновить. Судя по всему, одним из активных деятелей, настойчиво старающихся обновить богослужебную практику сербской церкви был Никодим - хиландарский игумен (1312-1316) и затем архиепископ сербский (1317-1324). Его старанием в Хиландаре был переведен на сербский язык первый Иерусалимский устав (устав Никодима 1319).[15] Преемник Никодима на месте хиландарского игумена - Гервасий - заказал перевод еще одного типикона, который по имени своего переводчика и писца назван Романовым (1331). Судя по всему, сербы были хорошо осведомлены о богослужебной практике по Иерусалимскому уставу потому, что уже в первые годы XIV века появились совершенно новые по типу и составу службы святому Симеону, св. Савве и Петру Коришскому, составленные по всем правилам Иерусалимского устава. (Добавлю, что феодосиевская служба Петру сохранилась в поздних списках: САНУ 123 около 1570/80 гг.; архив Богишича в Цавтате, 1668-го года написания.) Совсем ясно, что параллельно со введением нового устава, предпринимались действия к составлению совершенно новых по типу служб, по правилам Иерусалимского устава (с малой и великой вечерней и утреней), и автором их явился загадочный хиландарский монах Феодосий. Феодосий составил два новых канона для Саввиной службы, и в первый из них поместил акростих (**саввоу похвалити разоумна Боже мои дароуи ми**).[16] Независимо от перечисленых служб, Феодосий составил еще общий

---

[15] Рукопись принадлежала старому собранию Народной библиотеки в Белграде, которое пострадало в течение Второй мировой войны (шифр но. 6). Ср. Л. Мирковић, Типик архиепископа Никодима из 1319, *Гласник. Службени лист Српске православне цркве* XXVII/9 (1946) 188-189. Издание рукописи осуществлено по сохранившимся фотографиям: *Типик архиепископа Никодима.* Фототипија изгорелог рукописа Народне библиотеке у Београду, Београд 2004.

[16] Хотя принято считать Феодосия автором целых служб, Симић считает, что Феодосий написал только канон, а остальные составляющие службу сочинения являются сочинениями анонимных поэтов - гимнографов, его современников.

канон Христу, Симеону и Савве - предназначенный для употребления на агрипнии (панихиде), и то в обеих службах - и отцу, и сыну; затем - общий канон Симеону и Савве на восемь гласов - наподобие октоиха, на каждый глас по одному канону; канон общий Симеону и Савве. Составляя восьмигласные каноны, Феодосий показал свое высокое художественное умение, поскольку, начиная с канона второго гласа, каноны построены по принципу краегранесия (акростиха), из которых можно составить отдельное семистишное стихотворение.[17] В ранее уже упомянутом типиконе Хиландарского монастыря (но. 165) сохранилось и очень интересное *правило службы св. Савве.* Хотя ХИЛ. 165 устав иерусалимского типа, в него все же просочилась более древная богослужебная практика; в первой части указаний на счет отправления службы синайским отцам и отпущению Богоявления все ясно и все по правилам настоящего типикона, но последующее указание о службе св. Саввы полностью относится к богослужению предыдущего, XIII века.

Сохранилось большое число списков гимнографических творений Феодосия. Среди них и службы с определенными сокращениями, в смысле опускания малой вечерни, или одного канона на утрене. Интересную гимнографическую компиляцию вычислил Стефан Кожухаров, который в рукописи но. 996 Софийской Народной библиотеки молдавского происхождения (молебник 16-го века) нашел необыкновенный молебен (параклис), который полностью составлен в соответствии с правилами построения такого вида службы.[18] Принятый прием при составлении молебнов подразумевает, что автор заимствует мелкие тексты (стихиры, тропари), а канон сочиняет сам. Составитель софийского молебна был ознакомлен с существованием параклиса, известного нам по списку самого начала 15-ого века; рукопись принадлежит собранию Радослава Груйча и хранится в Музее Сербской православной церкви в Белграде (МСПЦ Грујић З-I-3).[19] В данном случае, молебен полностью является компилятивным творением, так как его автор заимствовал из Феодосия все - и стихиры, и тропари, и канон. Правда, когда речь идет о каноне, он поступил вопреки принятым правилам. Тропарь и катавасию автор заимствовал из знакомого нам параклиса Симеону и Савве, кондак - из Феодосиевского общего канона четвертого гласа, а в конце помещены хвалительные стихиры и слава из

---

[17] Примечательно, что восьмигласные каноны сохранились в рукописях хиландарского собрания: но. 277 (богородичник середины XVII века), 375 (тропарник и богородичник, конца XIV века и XVI века), 505 (сербляк конца XVIII века), 624 (рукопись, содержащая только эти каноны, 1751 год).

[18] С. Кожухаров, Един редък случай на химнографска компилация в неизвестен параклис за Симеон Неман и Сава Србъски, *Зборник историје књижевности САНУ, Стара српска књижевност,* књ. 10, Београд 1976, 35-54. Кроме полного структурного и литургического анализа молебна, Кожухаров подготовил и издание текста.

[19] Неизвестный автор использовал канон Феодосия, общий Симеону и Савве, четвертого гласа.

Феодосиевской службы Савве, а светилен вставлен на место седальна после третьей песни канона; до этого момента все соответствует правилам построения молебна, но когда речь заходит о каноне, сразу бросается в глаза нетрадиционный подход к составлению канона. Вместо того, чтобы написать новый канон к службе, автор посягает на уже существующие тропари в восьмигласных канонах, заимствуя их из четырех канонов (обоих канонов Симеону, и обоих Савве), нарушая таким способом основной принцип составления канонов, и обозначая, что новый канон - второго гласа.

После появления новосоставленных служб Савве, Симеону и Петру, процесс составления служб новым сербским святым продолжался ускоренным темпом. Архиепископ Даниил II, более известный как Данило Печски, дворянского происхождения, сперва состоял в придворной службе короля Милутина; неизвестно, когда постригся, но в 1304/5-ом году был приближенным и доверенным лицом архиепископа Евстатия; сделав головокружительную карьеру, в 1324-ом году стал архиепископом себрским. Даниил написал две службы своим предшественникам, как бы заполняя объявившийся пробел - архиепископам тринадцатого века - Арсению Первому и Евстатию Первому.

Монах Ефрем, по происхождению болгарин, выбран был на сербский патриарший трон в 1375-ом году; предположительно, что Ефрем занимался литературной деятельностью в течение своего пребывания в окрестностях монастыря (1355-1371); он написал 3 канона - Христу, Богородице и Канон царю, и 170 восьмигласных стихирь, разделенных на четыре грани - 2 Богородице, 1 - Христу, и крестобогородичные. По литургическому типу, все гимнографические творения Ефрема являются *молебными* канонами и стихирами. Канон царю до совсем недавнего времени был известен только в более поздней обработке как *Молебствие о деспоте Стефане Лазаревиче.*[20]

Даниил III выбран на сербский патриарший трон в 1390/91 году; он перенес земные останки князя Лазаря, погибшего на Косове, из церкви св. Спаса в Приштине в монастырь Раваницу, который Лазарь еще при жизни предназначил стать местом его захоронения. Умер Даниил 10 лет спустя. Даниил написал службу королю Милутину; она примечательна своим содержанием - совместно прославляются Милутин и его брат *сремский король Драгутин.*[21] В этой службе сформулирована идея законного продолжения *святородной династии;* это, в сущности, подготовка к канонизации князя Лазаря. Следующий гимнографический цикл посвя-

---

[20] В. Мошин, Молебствије о деспоту Стефану Лазаревићу, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* XXVIII св. 3-4 (1962) 219-234. Текст оригинального канона царю обнаружен в рукописи но. 342 (1364 – 1374) хиландарского собрания. Ср. Д. Богдановић, Песничка творенија монаха Јефрема, *Хиландарски зборник* 4 (1978) 109-130.

[21] В. Ћоровић, Силуан и Данило II, српски писци XIV -XV века, *Глас* СКА CXXXVI (1929) 13-83.

щен самому Лазарю. В его образе сербская церковь приобрела своего первого национального святого мученика. Служба князю-мученику частично близка службе Милутину и поэтому некоторые литературоведы считают, что Даниил был причастен к ее составлению. Служба князю-мученику сохранилась в достаточно большом числе рукописей. В *Инвентаре* Д. БОГДАНОВИЋА отмечено девять ее списков, а в собрании Хиландарского монастыря - пять.[22] Ђ.ТРИФУНОВИЋ в коротком обзоре песнопений, посвященных Лазарю, отметил, что кроме службы существует еще и ряд отдельных стихир и тропарей. Судя по всему, после гибели князя, в разных монастырях Сербии одновременно писались гимнографические тексты, предназначеные для установления культа. ТРИФУНОВИЧ предполагает, что это могло происходить в монастырях Раваница и Любостиня. Он также отметил существование трех вариантов малой вечерни службы Лазарю.[23]

Марко, епископ печский, умер около 1411-ого года, родился в семье священика в окресностях Печи, где и подвизался как духовный сын патриарха Ефрема. Епископом Печи выбран в 1390/91-ом году; около 1402-ого года написал службу патриарху Ефрему (в каноне акростих mARKA SMIRENNOGO EPISKOPA).[24] И еще он составил службу архиепископу Никодиму.

Службы XIV века в литургическом смысле не представляют собой особого интереса. Они все построены по правилам Иерусалимского устава, и в типологическом отношении - они почти все однообразны. Но в то же время, на первый план выступают их высокие литертурные качества, они являются результатом продолжительного труда многих поколений безымянных поэтов-литургистов, которые шлифовали язык и приобретали необходимый опыт.

---

[22] Д. БОГДАНОВИЋ, Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI-XVII века), САНУ, *Зборник за историју, језик и књижевност српског народа,* I одељење, књ. XXXI, Београд 1982. Инвентарные номера : 158, 399, 617, 636, 638, 646, 647, 651, 1520.
Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара, рукописи но. 482, 509, 558, 559, 580.

[23] Ђ. ТРИФУНОВИЋ, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју,* Крушевац 1968, 184-249; Он-же: *Белешке о делима у Србљаку,* О Србљаку, Београд 1970, 300-306.

[24] Служба сохранилась в основном в празничных минеях Печ 41 (1380/90), Архива Академии наук но. 68 (1411/25) и в конволюте, составленном из праздничной минеи и сербляка, рукописи но. 18 Народной библиотеки в Белграде (втораяа четверть XV века и 1525 год).

RESUMÉ

Die Entstehung der serbischen mittelalterlichen Literatur kann man, aufgrund der vorhandenen Quellen auf den Anfang des 13. Jhs. datieren. Der hl. Sava, der jüngere Sohn des Begründers der Nemanjiden-Dynastie, schuf eine kurze Vita seines Vaters, des hl. Simeons, und eine Akoluthie auf ihn. Die älteste Fassung ist in der Handschrift aus dem 13. Jahrhundert (Nr. 361 des Archivs der Serbischen AkdW) erhalten. Aufgrund der Kanonisierung des hl. Sava entstanden im Laufe des 13. Jahrhunderts Akoluthien zu seiner Entschlafung am 14. 1. (erhalten in der Undolskij-Hs. 75), sowie zur Übertragung seiner Gebeine am 6. 5. Varianten der Akoluthie zur Entschlafung sind außerdem im Bratkov-Menäum (Hs. Nr. 647 der Serbischen Nationalbibliothek), in der Hs. Nr. 403 des Kirchlichen Historisch-Archeologischen Museums in Sofia und in der Hs. Nr. 11 des russischen Panteleimon-Klosters auf dem Athos zu finden. Die Akoluthie zur Übertragung der Gebeine des hl. Sava enthalten die späteren Handschriften des 16.-17. Jahrhunderts. BOGDANOVIČ datiert ihre Entstehung in das letzte Viertel des 13. Jahrhunderts. Die Akoluthie für den hl. Petr aus Koriši entstand vermutlich im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Das Euergetis-Typikon übte im Laufe des 13. Jahrhunderts bei der Entstehung der Akoluthien für serbische Heilige einen starken Einfluß aus.

Während der Regierungszeit Königs Milutins (1282-1321) wurde intensiv versucht, das Jerusalemer Typikon in die liturgische Praxis einzuführen. In den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts schuf Feodosij, Mönch des Klosters Hilandar, vom Typ und Inhalt ganz neue Akoluthien für die Heiligen Simeon und Sava, sowie für den hl. Petr. Im Laufe des 14. Jahrhunderts entstand eine ganze Reihe neuer Akoluthien: für die Erzbischöfe Arsenij I. und Eustatij I. sowie für Nikodim. Der bulgarische Mönch Ephrem, der 1375 Patriarch von Serbien wurde, schrieb drei Kanones (auf Christus, die Gottesmutter und auf den König), sowie 170 Stichera in 8 Tönen, die er in vier Kategorien gliederte (2 - der Gottesmutter, 1 - Christus und 1 - Staurotheotokia). Der Patriarch Daniil III. schuf eine Akoluthie für König Milutin. Alle Akoluthien des 14. Jahrhunderts entsprechen im Aufbau den Regeln des Jerusalemer Typikons.

Aaron *AT* 379
Abbakum → Habakuk *Prophet*
Abicht, R. 411, 425
Abraham *AT* 273
Abramovič, D. I. *357,* 368
Absi, Joseph *21*
Acconcia Longo, A. 368
Adam *AT* 273, 304, 306
Adam, Alfred *213*
Ado *Erzbischof von Vienne (800-875)* 354, 363
Afinogenov, D. E. 174
Afrikanus *Varägerfürst* 75
Agathe *hl.* 152
Aggaios *Prophet* 118
Aggelatos, F. *345*
Aleksandr Mezenec 191, 201
Aleksandrova, R. *178*
Alekseeva, Galina V. 187, 200f
Aleksej II. *Patriarch 331*
Aleksej Michajlovič *Zar* 195
Aleksova B. *19*
Alexios Komnenos 92
Alexios Studites 17, *75,* 78f, 97f, 102f, 157, 160, 172
Alibizatos *3*
Alipij Gamatovič *222*
Amalik *AT* 401
Ambrosius *Bischof von Mailand* 118, *184,* 277
Amfilochij *Archimandrit* 72, 368, 370
Ammann, Albert Maria *156,* 170
Ananias *(Dan. 1,6; 2,17)* 118
Anastasia *Großmärtyrerin* 119
Anastasius *(Erasmusvita)* 356f, 377
Angelov, Bonju St. *328, 335*
Angenendt, Arnold *11*
Andreas *Apostel* 23, 153, 299
Andreas der Blinde *Hymnograph* 5
Andreas von Kreta *Hymnograph* 150, 301
Andrej *Fürst in Novgorod 13. Jh.* 105
Andrej Bogoljubskij 93
Anna *Mutter Mariae* 118, 151, 199
Anselm von Havelberg *210*
Antonij *Märtyrer in Wilna* 332, 339
Antonij *Pečerskij* 74, 76, 156
Antonius *der Römer* 81, 150f
Antonius *Wüstenheiliger 356*
Apollinaris von Ravenna *hl.* 23, 153, 159, 171
Apollonios *Märtyrer* 118
Apollos *hl.* 118
Aranovskij, M. G. *383*
Arcadios *Diakon 268*
Ares *Märtyrer* 119
Arian *Märtyrer* 118
Arkadij *Bischof v. Novgorod* 89f, 102
Aristoteles *11*
Arranz, Miguel *18, 302*
Arsenij I. *serbischer Erzbischof, 13. Jh.* 448, 450
Artamonova, Ju. V. *383,* 402, 404, 424
Attila József *237*
Auxentios *Märtyrer* 118, 199
Avanesov, Ruben I. *237, 240f*
Avenary, Hanoch *411,* 425
Ayoutanti, A. *320*
Azarias *(Dan. 1,6; 2,17)* 118

Bǎčvarov, M. *331*
Baranov, Viktor A. 225, 228, *257,* 232
Barbara *Märtyrerin* 118, 127, 165, 196-198, 200, 202
Bărlieva, Slavia 147f
Bartoňkova, Dagmar *244*
Basileios von Kaisareia *hl.* 5, *213*
Baumstark, Anton *3,* 5, *13, 203*
Beck, Hans-Georg *203, 210*
Belić, Aleksandar *441*
Benjamin *AT (Ps. 79)* 10
Benvenuti, Anna 134
Berger, Klaus *2*
Bernard de Montfaucon *4*
Birkfellner, Gerhard 73, 170, 173, *267, 271, 303,* 368, 425

Bláhová, Emilie *216, 257,* 425
Blasius von Sebaste *Märtyrer* 152f
Bogdanova, Subka *328*
Bogdanović, Dimitrije *28f, 33,* 48, 135, 137, 148, *267, 441,* 442f, 445, 448, *449,* 450
Bondarenko, Vitalij *316*
Bončev, Atanasij *212, 223f*
Boris (Roman) *Fürst* 20, 88, 168, 173, 271, 332, 339, 383-396
Boris Godunov *382*
Bouvy, Pere Edmond *12*
Božilov, Ivan *18, 140,* 147
Bražnikov, M. V. 175, 191, 201, 383
Brooks, E. W. *21*
Bubnov, Nikolaj 72
Bugge, Arne *382*
Bunčić, Daniel 170
Burgess *411,* 425

Čačeva, Vera *52*
Calaj-Jakimenko, Aleksandra S. 321
Calmets, Augustin *7*
Canio *Märtyrer* 354, *361*
Capaldo, M. 267
Casel, O. *11*
Cejtlin, R. M. *36,* 49, 188, 201, *216, 257*
Cernić, L. *442*
Černuščin 322
Černyšev, V. I. *382*
Černyševa, M. 188, 201
Chevsouriani, Lili *151,* 172
Chludov, Aleksej 49
Christ, W. *4, 244*
Christians, Dagmar *8, 30, 36, 39,* 48, 116, 130, 133f, *153, 155, 159, 161-165,* 170f, 172f, *209, 223, 256f, 272, 300, 303, 331, 333,* 335, 337f, 364, 368, *398f,* 417, 424f
Christina *Erstmärtyrerin 141, 400*
Christova, Borjana 49, *328*
Christova, I. *256*
Christus → Jesus Christus
Chronz, Tinatin *155,* 171
Cicero *408*
Čifljanov, Blagoj *55*
Clark, Kenneth W. 73, *155f,* 170, *267*
Clemens *Papst* 23, 153, 167, 344, 349, *382*
Cody, Aelred *21,* 50
Conev, B. 72, *261, 267,* 368
Conomos, Dimitri E. 419, 425
Ćorović, Vladimir *441, 448*
Curtius, Ernst Robert *11*

Dalmatos *Mönchsheiliger* 262f
Daniel *Prophet* 118, *258,* 273, 277, 283
Daniel Stylites 118, 199
Daniil *Fürst in Moskau 13. Jh.* 105
Daniil III. *serbischer Patriarch (Ende 14. Jh.)* 448, 450
Danilo Pečski (Daniil II.) *Erzbischof* 448
Dante Alighieri 424
David *AT* 1, 2, 9, 10, 109, 283
David → Gleb
Davril, Anselme *14*
Demetrius von Thessaloniki 23, 39, 48, *52,* 77, 153, 159, 167, 172, 174 178, *179,* 342, 345, 426
Denisov, Leonid I. *156f,* 170
Derganc, Aleksandra *242*
Desantis, Giovanni *353,* 354, *355,* 363, 365, 368
Detorakes, Theochares *53*
Devreesse, Robert *268f*
Diels, P. *238*
Dileckij, Nikolaj 322
Dimitrij *Zarensohn 382*
Dimitrijević, S. M. *442*
Diokletian 357, 370, 376, 379
Dionysios Areopagita 284
Di Salvo, Maria *57*
Dmitrievskij, A. A. *13, 79,* 90, 97, *99, 302*
Dobrev, Ivan *61, 238, 261,* 332, 344
Dobrijan 138
Dostál, Antonín *272, 382*
Domentios *hl.* 84, 87
Doronč enkov, Askol'd I. *382*
Dorotheos von Gaza *Abbas, 6.Jh.* 3, 4
Dragutin *serbischer König* 448
Drillock, David *399,* 425
Drozdov, Vasilij M. → Filaret

Dubrovina, V. F. *128, 130,* 132f
Du Cange, Charles Dufresne 416, 425
Dujčev, Ivan *62,* 70, *143,* 147
Dunkov, Dimitar *246*
Durandus, Wilhelm *(1237-1296) 13*
Đurič, V. J. *442*
Durnovo, Nikolaj N. 79, *237, 239*
Dušan *serbischer König* (1346-1355) 441
Dybo, V. A. 188, 193, 201
Džurova, Aksinja 72, 137 *143,* 147

Efrem *serbischer Patriarch (14. Jh.)* 448-450
Efrosinija Polockaja *hl. Äbtissin († 1173) 382*
Egeria *Pilgerin 4. Jh.* 12
Eideneier, Hans *179*
Eisenhofer, L. *14*
Eleutherios *Märtyrer* 118
Emčenko, E. B. *416,* 424
Emmanuel 109 → Jesus Christus
Engels, O. 360, 365, 368
Epaphrodites *Apostel* 118
Ephraim *AT (Ps. 79)* 10
Ephraim der Syrer 12, 203, 204, *254*
Ephraim *Bischof von Perejaslavl' 75,* 76f
Epiphanios von Salamis *3*
Epiphanios von Zypern *227,* 228-230, 233-236, *407*
Erasmus von Formia 153, 159, 173, 352-358, 360-377, 379
Eugenia *Märtyrerin* 119, 164
Eugenios *Märtyrer* 118f
Eugraphos *Märtyrer* 118
Euphrosinos *hl.* 85
Eusebios *Kirchenvater 4*
Eustathius von Wilna *Märtyrer* 332, 339
Eusthatius I. *serb. Erzb.* 448, 450
Eustathius II. *serb. Erzb.* 448
Eustratios *Märtyrer* 118, 152, 165, 199
Eustratiades, Sophronios *3, 34-38,* 48, *53f,* 268, *269,* 305
Euthymios der Große 23, 153, 155, 159, 170, 299f, 313, 344
Euthymios *Patriarch* 298
Eva *AT* 310
Falkenhausen, Vera von 352, 354-356, 360-362, 366, 368
Farioli Campanati, R. 368
Fedoskina, E. S. *62*
Felmy, Karl Christian *204*
Feodosij *Mönch im Hilandarkloster, Hymnograph* 446f, 450
Feodosij Pečerskij 74-80, 84, 88, 97, 101f, 157, 160, 271, 383, 385, 390-392
Fiaccadori, G. *361,* 368
Filaret (Drozdov, V. M.) *Metropolit von Moskau (1783-1867) 12*
Filaret (Gumilevskij, D. G.) *Erzbischof von Černigov 27f,* 49, *316,* 415f, 425
Filonov Gove, Antonina A. 178, 400, *422,* 425
Flabianus *Erzbischof von Konstantinopel* 87
Florja, Boris N. *144,* 149, 174
Floros, Constantin *176, 179,* 180-182, *184,* 188
Follieri, Enrica *69,* 143, 149, *334*
Fonkič, Boris L. 83
Fros, Henricus 368

Gabriel Gregorios *Erzbischof von Novgorod* 93
Gaisser, Hugo 412
Gardner, Johann v. 49, *180,* 191f, 201
Gardthausen, Victor *155f,* 170, *268f*
Garrigues, Jean-Miguel *13*
Garsoian, Nina G. *21*
Garzaniti, Marcello 134
Gelasius II. *Papst* → Johannes von Gaeta
Georg *Märtyrer* 137, 152
Georg vom hl. Berge 98
Georgij *Metropolit von Kiev (ca. 1062-1079)* 74f, 77
Georgij Skilica *261, 332*
Georgiev, Emil 138, 147
Georgios Cheirovoskos *255*
Gerasimovo-Persidskaja, Nina 318
Gervasij *Abt in Hilandar* 446
Getov, D. *53, 62, 70*

Gfrörer, A. F. *2*
Gippius, A. A. *243*
Gjuzelev, V. *18,*147
Gleb (David) *Fürst* 88, 168, 173, 271, 339, 383-396
Golubinskij, Evgenij E. *85,* 86
Golyšenko, Vera S. 72, *130,* 132, *237*
Gorgias *Sophist (5./4. Jh. v.Chr.)* 413
Gorskij, Aleksandr V. 72, 100-101, 104, 116, 132, *236, 331*
Graesse, Theodor 354, 368
Graševa, Liljana *328*
Gregor von Nazianz 4
Gregorios Thaumaturgos *210*
Gregorios Theologos 152, 331, 338, 425
Grigorij *Mönch* 442
Grigorovič, Viktor I. 138f, 181, 335
Gromov, M. H. 172
Grosdidier de Matons, J. *3, 4, 8*
Grozdanov, Cvetan 362, 368
Grozdanović-Pajić, Miroslava *442*
Grujić, Radoslav *445,* 447
Gruzinskij, A. E. 425
Gumilevskij → Filaret
Gusejnova, Z. M. 191, 201
Gvacharia, Važa *155,* 171

Habakuk *Prophet* 118, 277
Halkin, François 354, *355,* 357, 368
Hamm, Josip *181*
Hannick, Christian *8, 18-20, 28-30,* 34, 48f, 51, *57,* 135, 142, 144, *151, 153-155,* 171, *175, 180-183, 236,* 268, 316f, *320,* 412f, 425
Hansack, Ernst 369
Hauptová, Zoe 399, *407,* 426
Havlová, Eva *242*
Heiler, Friedrich *13*
Hensckens, Gottfried 354
Heraklit *Philosoph 11*
Hermogenes *Märtyrer* 118
Hesekiel *AT* 335
Hilferding, A. T. 72, 148
Hösch, Edgar 157, 171
Holl-Dummer, *3*
Høeg, Carsten 49, 175f, *320*
Horst van der, P. W. *13*
Hrabanus Maurus *Erzbischof von Mainz (8./9. Jh.)* 354, 363
Hunger, H. *269*
Husmann, Heinrich *151,* 171, *204*

Ignatios *Märtyrer* 119
Igor' *Fürst* 133
Ilja *Schreiber* 85
Ilja Ioann (Ivan) *Erzbischof von Novgorod* 93
Ioann *Märtyrer in Wilna* 332, 339
Iosif *Patriarch (gest. 1652)* 195
Iosif Volockij 94f.
Isaakios *Mönchsheiliger* 262f
Isačenko, T. A. 172
Iščenko, D. S. 93
Ivan *Sohn des Moskauer Fürsten Daniil 13. Jh.* 105
Ivan Asen II. *bulgarischer Zar (1218-1241)* 262
Ivanov, Jordan *261, 340*
Ivanov, S. A. *144,* 149, 174
Ivanova, Klimentina 58, *64, 71,* 135, 142, 147, 304, *328*
Ivanova-Mirčeva, Dora *255*
Izjaslav *Fürst* 74, 76

Jacobus *Apostel* 274
Jacobus de Voragine 368
Jagić, Vatroslav *30, 36, 43,* 49, 105, 116, 124, 134, 157, *161,* 171, *236, 247, 254,* 260, 398f, 411, 425
Jakobson, Roman 178, *398,* 425f
Jakovlev, Larion *Priester* 86
Jakovlević, A. *185*
Janin, V. L. 80, 82, *97*
Japundžić, Marko 72, 137, 147
Jaroslav Mudryj *Fürst* 76, 78, 101, 156f
Jasinovs'kij, Andrij *320*
Jasinovs'kij, Jurij 316, *320*
Jeffery, Peter *8*
Jeremia *Prophet* 100, 273
Jesaja *Prophet* 7, 273, 345, 354
Jesus Christus 1, 4-10, 21, 23, *38, 43,* 49f, 119, 141, 151f, 167, 170f, 174, 205, *244, 258,* 274, 276, 279, 285f, 295, 298-305, 307, *308,* 309,

311, 313-317, 319f, 322f, 340, 350, 357, 370-372, 375-377, 380f, 383, 387-389, 391, 401, *407,* 424, 426, 428, 431, 433, 436, 446, 448, 450
Joel *Prophet* AT 2, 283
Johann von Ryla *261f,* 332, 339
Johannes *Apostel 55,* 274, 362
Johannes X. *Patriarch von Konstantinopel 12. Jh.* 92
Johannes XI. Bekkos *Patriarch von Konstantinopel* 210
Johannes Chrysostomos 23, *52,* 152f, 299, 313, 344f, 444f
Johannes von Damaskus 16, 21, *38,* 53f, 56, 67, 118, 150, 152, 155, 165, 167, 205, 213, 244, 255, 301f, *303,* 309-313, 315f, 398
Johannes von Edessa *21*
Johannes von Gaeta *(Papst Gelasius II)* 360, 363, *365,* 368
Johannes der Täufer 50, 52, 57f, 63, 67, 100, 151, 346
Johannes Theologos *101,* 367
Johannes I. Tsimiskes *byzant. Kaiser (969- 976)* 25
Johannes Zonaras *28,* 186, 419
Jonas *AT* 345
Joseph *AT* 10
Joseph der Hymnograph 52-54, 60-64, 66-68, 151, *261,* 337, 345
Joseph Studites 204
Jovčeva, Marija *22, 23,* 49, *51, 53, 55-58, 60,* 63, 133, 138, 152, *153f, 159, 168,* 171-173, *254, 261, 267, 271, 331f, 344*
Juliane *Märtyrerin* 119

Käsemann, E. *286*
Kaisar *Apostel* 118
Kambylis, Athanasios *179*
Kamčatnov, A. M. *238*
Karabinov, Ivan A. *16, 52, 54,* 58, 65
Karadžova, Darinka 49
Karjagina, L. N. *237, 240f*
Karskij, E. F. *238*
Kašlej, A. *137,* 148
Katharina *Großmärtyrerin 16,* 52, *62,* 66, 70, 72f, 148f, 156, 170, *261,* 266f, 305
Keipert, Helmut *246*
Kekelidze, Korneli *70, 98*
Keldyš, J. V. *383*
Kephas *Apostel* 118
Kirchhoff, Kilian O. F. M. 219, 221
Kittel, G. *7, 11*
Klemens von Alexandreia *11,* 90, 150
Klemens Studites 52, 61
Kliment *Abt in Novgorod* 105
Kliment von Ochrid *17,* 19-21, 23f, *56,* 57f, *59,* 61f, 64, 66-68, *143,* 148, 153, 155, 171, 173f, *256,* 261f, 271, 299f, 303, 308, 313, 329, 331, 340-344, 346-351, 357, 364, 367, 440
Kliment Smoljatič *Metropolit von Kiev und ganz Rußland* 90
Knjazevskaja, Olga A. 88, *176, 236f*
Kodov, Christo 72, *87,* 267
Koledarov, Petur 344
Kolesov, Vladimir V. *240*
Kominis, A. *301*
Konstantin *Fürst* 100
Konstantin der Große 1
Konstantin Kyrill → Kyrill
Konstantin *Metropolit von Kiev* 90, 102
Konstantin von Preslav 19, 21, 23f, *38,* 49, 58, 61f, 145, 148, 152, 155, 166f, 172, 174, 244, 255, 271, 299, 301-303, 305f, 311, 313-315, *329,* 342, 424
Korolevskij, Cyrill 183
Košeleva, O. E. *236f*
Kosmas von Majuma 4, 16, 27, 53, 56, 67, 150, 167, *249,* 301f, 304f, 307, 309, 311f, 314-316, *401*
Koschmal, Walter 369
Koschmieder, Erwin *28, 33, 35,* 48, 175f, 179-181, 192, 201, *411,* 426
Kostadinova, Andreana *261*
Kostić, Dragutin 329, 331, *441*
Kostjuchina, L. M. 72
Kotkov, Sergej I. *237*

Kotter, P. Bonifatius *205*
Koval', N. S. *236f*
Kožucharov, Stefan *116,* 133-135, 138, 147, 152, 171, *177, 261, 304,* 329, 447
Krašeninnikova, O. A. *17, 51f, 54, 56f, 60,* 171
Kraveckij, Aleksandr G. 134, 170f, 424
Kresten, Otto *269*
Krip'jakevič, P. *320*
Krivko, Roman N. *130,* 133, 161, 172, *237f*
Kroll, Josef *11*
Kryžanovskij, E. M. *8*
Krys'ko, Vadim B. *25,* 119, 132f, *140f,* 146f, *153,* 165, 167, 172, 174, *247f, 257, 308, 328, 331, 334, 336, 399f,* 402, 424
Krystanov, Trendafil 329-331
Kuczyńska, M. *328*
Kudrjavcev, I. M. 195, 201
Kurz, Josef 368
Kyrill der Philosoph (Konstantin Kyrill) *Slavenapostel* 19, *21,* 55, 59, 66, 147, 149, 153f, 167, 172-174, *268,* 271, *272,* 288, *300,* 302, 307, 328, *329f,* 331, *332,* 333, 335-339, *340,* 341, *344,* 369, *382,* 398, 422, 424-426
Kyros von Alexandrien 152

Lampe, G. W. H. *208f, 213,* 217, *223, 292*
Lausberg, Heinrich *288*
Lazar *serbischer Fürst* 448f
Lazarević, Stefan *185*
Lazarus *hl.* 86, 157
Lebedeva, Ė. S. *382*
Le Boulluec A. *13*
Legrez, Jean *13*
Leo *Papst (440-461)* 87
Leo *Erzbischof (1025-1055)* 366
Leonid *Erzbischof* 72
Leontios *Erzb. von Konstantinopel* 87
Leroy, J. *83*
Leukios *Märtyrer* 118
Levy, Kenneth *27,* 48, *176*
Lichačev, Dmitrij S. 133
Lichačeva, O. D. 72, 124
Liddell, Henry G. *413,* 426
Lilienfeld, Fairy v. *176*
Lisicyn, M. *75, 79, 87,* 89f
Löning, K. *2*
Loseva, O. V. 97
Lovjagin, Evgraf I. 407, 424
Lozovaja, Irina E. *51, 56, 64,* 318, *382*
Lucia *Märtyrerin* 118, 165
Ludden, Andreas 171
Lukas *Apostel und Evangelist 2*
Lunt, Horace G. *60f, 64, 239,* 353, 368
Lutzka, Caroline 268
Luykx, B. *13*
Luzzi, Andrea 352, 368

Maas, P. *179*
MacRobert, C. M. *262*
Maisano, Riccardo *4, 8, 12*
Makarij *Metropolit von Novgorod* 85
Makarios *Erzbischof 354, 357*
Makarios *Märtyrer* 119
Maksimovič, K. A. *143,* 144, 148, *244, 254-256, 262*
Maksimović, Ljubomir *440*
Mandelštam, Osip 397, 423f
Mansvetov, Ivan D. *79,* 97
Marbach Carolus *10*
Marcianus *Kaiser* 87
Mardarios *Märtyrer* 118, 199
Mareš, František V. *182*
Maria *Gottesmutter* 6, 151-153, 243, *249,* 357, 378
Maria Aegyptiaca 152
Marina *hl.* 100
Marinčák, Šimon *179*
Marko *Bischof von Peć* 449
Markov, V. *257*
Markus *Evangelist* 151
Martani, S. *411,* 426
Martinianus *hl. (12./13. 2.)* 441
Martinov, I. *353,* 369
Matejič, Mateja 137, 148
Matejko, Ľubor *29, 39,* 48, *153, 159,* 170, 172f, *255, 330,* 369

Mathauserová, Svetla *398,* 424
Mathews, Thomas F. *21*
Matthäus *Evangelist* 444
Maximian 357, 370, 379
Maximos der Bekenner *13,* 164
Maximos Homologetes 210
Maximus von Vatopedi 356, 367
McCredie, A. D. 317
Medvedeva, Ljudmila P. 134, 170, 424
Meier, Ernst *5*
Meloski, H. *364,* 369
Menas *Märtyrer* 118
Mensching, Gustav *284*
Merkelbach, Reinhold *11*
Metallov, Vasilij M. 180
Methodius *Slavenapostel* 19, *21,* 49, 55, 59, 66, 138, 149, 153f, 171f, 173, *179, 268,* 271, 299, *300,* 302, 307, 329, *331-333, 335,* 336, *340,* 342, 369, *407,* 422, 424, 426
Methodius von Patara *162,* 163, 170
Metreveli, Elene *151,* 172
Metrophanes *Bischof von Konstantinopel († 326)* 348
Meyer, W. *12*
Michael *Erzengel* 152
Michail *Mönch des Studiou-Klosters* 74, *75,* 80, 82
Miazek, Bonifacy *182*
Michail von Černigov 424
Michail Jaroslavovič 424
Michajlo *Abt* 86
Mikael Modrekili 155
Miklas, Heinz *238, 353,* 369
Miklosich, Franz v. *212, 257*
Mikula *Stadthauptmann von Novgorod* 80-83, 86
Milojević, Miloš S. *441*
Miltenova, Anislava 147f
Milutin *serbischer König (1282-3121)* 446, 448, 450
Mimouni, S. C. *249*
Minčeva, Angelina 148, 171
Mioni, Elpidius *268*
Mirčev, Kiril *87, 345f*
Mirčeva, Bojka *153,* 172, *328,* 329f, *331, 333, 336,* 340, *342, 358*
Mirković, L. 444, *446*
Miroslav Nemanja *serb. Fürst* 440
Misael *(Dan. 1,6; 2,17)* 118
Mitrofan 93
Moisej Kijanin 206f
Mokrý, Ladislav *27,* 48, 179
Momina, Maja A. *16,* 48, *120,* 124, *131,* 133, *141,* 156f, 164, 172, *204,* 205, *206,* 207, 213, *218,* 219f, 312
Monasse *AT (Ps. 79)* 10
Montanus *frühchristl. Prophet* 2, 3
Montfaucon Bernard de 416
Moser, Michael *247*
Moses *AT* 13, 273, 356, 371, 373, 401, 404, 409f, 419f, 430
Mošin, V. A. 148, *355,* 369, *448*
Moškova, Ljudmila *236f, 267*
Mpekatoros, G. *53f*
Mstislav *Fürst von Novgorod* 100
Murav'jev, A. V. 174
Mur'janov, M. F. *30, 34-38,* 48, *116,* 133, *143,*148, *153, 159,* 164, 172, *256f, 332f*
Musin, A. E. *78,* 98
Myers, Gregory *382f*

Nagy, Balázs *337*
Nahtigal, Rajko *60*
Naum *Prophet* 118
Naum von Ochrid 19, 20, 23f, *61,* 174, 299, 329, *331,* 357, 364, 367, 440
Naumow, Aleksander 135-137, 148
Naumow, Ewa 148
Nečunaeva, N. A. *143, 116,* 117, 119, *131,* 124, 132f, 148, 226, 229, 232
Neilos der Jüngere *Gründer der Badia Grottaferrata* 355, *407*
Nestor *Chronist 55, 74*
Nevostruev, Kapiton J. 72, 101, 104, 116, 132, *236*
Nichoritis, Konstantinos 329, 356, 368
Niketas von Nikomedien 210
Niketas *Abt des Medikion-Klosters († 824)* 164
Nifont *Bischof von Konstanzia auf Zypern* 96
Nikiforova, A. *16, 143f,* 148

Nikodemos der Hagiorit *(1748-1809) 13*
Nikodim *Erzbischof 446,* 449f
Nikodim *Abt in Hilandar* 446
Nikodim Miloš *Bischof von Dalmatien und Istrien* 424
Nikolaos Grammateus 92
Nikolaos *Bischof von Myra* 50, 52, 63, 67, 81, 118, 129, 152f, 353, *382,* 391
Nikolova, Svetlina *19, 24, 38,* 49, 171, *328f, 345*
Nikon *Patriarch* 182, 317
Nikon vom Schwarzen Berge 78, 88, *262*
Nil Sorskij 94, 418, 424
Norden, Eduard *11*
Notker v. St. Gallen 354

Odoevskij, Vladimir F. 201
Ogickij, D. P. *332*
Ol'ga (Volodina) *27,* 49, 156
Ol'šanskaja, L. A. *75*
Omont, H. *268*
Onasch, Konrad *203*
Orestes *Märtyrer* 118, 199
Origenes *Kirchenvater 2./3. Jh. 210*

Pachnutej 86
Pachomios *hl.* 164
Palikarova Verdeil, Raina 175f
Pambo *Wüstenheiliger 4. Jh.* 12, 417f
Panaitescu, P. 73
Pankratova, Natalja P. *237*
Panteleimon *hl.* 102, 164
Panzer, Baldur *303*
Papadopoulos-Kerameus, Athanasios *268*
Papaeliopoulou-Fotopoulou, E. *53, 337*
Paranikas, M. *4, 244*
Paraskeva-Petka von Târnovo *hl. 261,* 262
Parenti, Stefano *99*
Patapios *hl.* 118
Paulos *Apostel* 2, 11, 57, 61, 67, 151, 274, 284, 336, 344
Paulos *Klostergründer († 1054) 12*
Paulos von Ägina *83*
Paulos der Bekenner *hl. 6.11.* 331, 338
Paulus von Edessa 21
Pavlova, Rumjana *255*
Pečenkin, G. B. 202
Pentkovskij, Aleksej 15, *16f, 22, 55,* 61, 75f, 78f, *87,* 88, 93, 97, *150f, 157,* 160, 172, *261, 302*
Peres, Marcel 321
Peri, V. *20, 55*
Peter *bulgarischer Zar* 144, 146, 312, 315
Petit, Françoise *13*
Petit, Louis 369
Petka von Tărnovo 332, 339
Petkanova, D. 148
Petr von Koriša 445f, 448, 450
Petrović, D. *54, 57, 347*
Petrus *Apostel 4,* 57f, 61, 67, 344
Petrynko, Oleksandr *155*
Petersen, William A. *12*
Peyfuss, Max D. 356, 369
Pharao *AT* 13
Phaustos *Mönchsheiliger* 261, 263
Philon von Alexandreia 2
Philothea Temnišskaja *hl. 261,* 262
Pičchadze, A. A. *130,* 133
Picchio, Riccardo *413,* 426
Pirro, André 175
Pisclöger, M. 426
Pitra, Jean-Baptiste *4, 12,* 183, *204*
Plank, Peter *4,* 268
Platon 140, 147, 284,
Pleron von Alexandreia 2
Podskalsky, Gerhard *11, 153, 156,* 172, 369
Pogodin, Michail P. *331, 335*
Pokorny, Julius *259*
Pokrovskaja, Vera 72
Pokrovskij, A. A. 80f
Polykarpos *hl.* 84, 87
Pop-Atanasov, Đorđe *61,* 72
Popov, A. N. *74*
Popov, Georgi *21, 38f,* 49, 61, *136,* 145, 148, 152, *153-155,* 171f, *244, 271,* 298, *299-303, 305-308, 312-314, 328f, 332, 336, 343f*

Popov, N. P. *236*
Popova, T. 49
Požidaeva, G. A. *383,* 384, 392
Préville, Jacque de *3*
Probos *Märtyrer* 119
Prochorov, G. M. *382*
Protase'va, T. N. 72, *104, 108*
Pulcheria *Kaiserin* 87
Puškin, Aleksandr S. *382*
Putzko, V. G. 76

Quasten, Johannes *11, 12*

Raasted, Jørgen *177, 180, 182*
Radojičić, Đ. Sp. *181*
Rahel *AT* 273
Rajkov, B. *328,* 335
Rambach, Johann Jacob *11*
Razumovskij, Dmitrij V. 201, *316*
Regnault, Lucien *3*
Reinhart, J. *236, 242*
Renoux, Charles *5, 6*
Revell, E. J. *411,* 426
Ribarova, Zdenka *257*
Rocchi, Antonio 73, *268*
Rogov, A. *116,* 133
Roman → Boris
Romanenko, E. V. 418, 424
Romanos Melodos *Hymnograph 3f,* 8, *12,* 54
Rothe, Hans *30,* 48f, 105, 116, 118, 120-130, 133f, 149, 170, 172, 174, *184, 203, 209, 236f, 257, 271f, 274, 307, 333, 382,* 383, 424, 426

Šabalin, D. S. *180,* 191, 201
Sabas *Mönchsheiliger 6. Jh.* 118, 156, 199, 266, 277
Šachmatov, Aleksej A. *76, 242*
Sandevoir, Pierre *13*
Sarah *AT* 273
Sava von Ohrid 329f, 342
Sava von Serbien *(† 1236)* 440-450
Šavarovskij, Feodor 322
Savva Tihomirov *Erzbischof* 104
Ščapov, J. N. 78, *97*
Ščegoleva, L. I. *143, 116,* 117, 119, 131, 134, 149, 189, 202
Ščepkina, M. 72
Schartau, B. *180*
Schidlovsky, N. 139, 149, *184*
Schirò, Joseph 170, 268, 301
Schleusner, J. F. *7*
Schmaus, Alosius 171
Schmitz, Otto *2*
Schnitter, M. *353,* 369
Schollmeyer, Chrysologus *219*
Schreiner, Peter *338*
Schwarz, Boris *179*
Schweizer, E. *2*
Scott, Robert *413,* 426
Scrivener, F. H. *9*
Sebastian *Märtyrer* 119, 285
Sebök, Marcell *337*
Šelamanova, N. B. 172
Serebrjanskij, Nikolaj I. *80,* 85, 101
Serëgina, Natal'ja 382
Sergij (Spasskij) *Erzbischof 79,* 87, 97
Sergij von Radonež *hl.* 85
Seržants, Ilja *116*
Severus von Antiochien 21
Ševčenko, Ihor I. 337, 339, 335, 364, 369
Ševjakova, E. F. 202
Sharp, G. B. *175*
Shevelov, G. Y. *239-241*
Shoemaker, S. J. *249*
Sigal, Phillip *203*
Silvan *serb. Schreiber 14.-15. Jh. 448*
Silvester I *337*
Simeon *der Gottesträger* 151
Simeon (Stefan Nemanja) 440f, 446-450
Simeon Stylites *226f,* 229, 234, 441, 444
Simić, P. *442, 445f*
Šimon (Simon) *Sohn des Varägerfürsten Afrikanus* 76f
Sinicyna, N. V. *85,* 95
Skaballanović, M. *13*
Skoren' *Diakon der Novgoroder Sophienkathedrale 13. Jh.* 105
Slavova, Tatjana 138, 148, *162,* 172, *247*

Slawski, F. *259*
Smolenskij, Stepan V. *39,* 49, 175, 191, 201
Smolitsch, Igor *156f,* 173
Smyka, Ekaterina 171
Snegarov, I. *355, 366,* 369
Sobolevskij, A. I. *398,* 424
Sokolov, Ivan I. 85
Sokolova, M. A. *239*
Sophonias *Prophet* 118
Sosthenes *hl.* 118
Speranskij, Mihail N. 168, 173, 398f, 425
Sproede, A. 170, 173, *303,* 368, 425
Spyridon *Diakon des Jur'ev-Klosters* 101
Spyridon *Mönch 269*
Spyridon von Trimythunt *Bischof* 118, 199
Sreznevskij, Izmail I. *237, 256*
Stančev, Krassimir *23,* 72, *117, 119,* 133-137, *140,* 147f, 152, *153,* 171-173, *271, 300, 308, 329, 332, 343f, 398,* 425
Stathes, Gregorios Th. *177*
Štavľanin-Đorđević, Ľ. *442*
Stefan Lazarević *serbischer Herrscher (1377-1427)* 448
Stefan Nemanja → Simeon 440f
Stefanik, Vasil *316*
Stefanović, D. I. *268*
Stephan I. *Papst* 153, 261, 344
Stephan der Wundertäter 97
Stephanos *Erstmärtyrer* 152, 261, 263, 344
Stern, Dieter *8,* 133f, *153, 157, 159,* 164, 166f, 171, 173, *256,* 352, 360, 369
Stichel, Rainer *3-5, 8, 9, 11*
Störmer, O. 188, 200f
Stojanov, M. 72, 267f
Stojanović, Ľ. *442*
Stoljarova, L. V. *80, 85*
Stradomski, J. 148
Strakhov, Aleksandr B. *30, 34-38,* 48, *143,* 148
Strakhov, Ol'ga *338*
Strunk, Oliver *4, 176,* 177, *178,* 179, 317
Sturm-Schnabl, Katja *182,*
Subotin-Golubović, Tatjana *143,* 148, *168,* 173, *308,* 440, *445*
Šul'gina, Ėmilija V. 104, *105, 184, 237, 307*
Svjatoslav *Fürst von Kiev* 24, *79*
Symanzik, B. 170, 173, *256, 303,* 368, 425

Tachiaos, Anthony-Emil N. *442*
Taft, Robert *13,* 92, *144,* 173
Tarnanidis, Ioannis 72, *143,* 149
Taseva, Lora 49
Tchankieva, Caca *151,* 172
Temčin, Sergej Ju. *55, 153f, 160,* 165, *168,* 173, 328, *337*
Ter-Avanesova, A. 188, 200f
Theodor Studites 16, 51, 54, 78, 150, 203f, 444
Theodor Tiron *Märtyrer 52,* 141, 146
Theophanes Graptos *Hymnograph* 53, 58, 62, 64, 66-68, 150, 155
Theophanou *Kaiserin 51*
Theophylaktos *144*
Thibault, Jean-Baptiste 189f, 201
Thibodeau, Timothy M. *14*
Thiergen, Peter 48
Thomas *Apostel 21,* 97
Thomson, Robert W. *21*
Thomson, Francis J. 366, 369
Thyrsos *Märtyrer* 118
Tichomirov, N. B. 172
Tillyard, H. J. 49, 199, 201
Timon *hl.* 166
Timotheus *Apostel* 151
Tomadakis, Eutychios *51, 53f*
Tomadakis, Nikolaos *204*
Tomelleri, Vittorio S. 134, 171
Tomović, G. *238*
Tončeva, Elena *29,* 49, 147f, *154,* 173
Tot, Imre *239*
Totev, T. *329*
Totomanova, A.-M. *71*
Totti, Maria *11*
Trapp, Erich *363,* 369, *382*

Trifunović, Đorđe 449
Troelsgård, Christian *180,* 317
Trofenik, Rudolf 171
Trost, Klaus 173, 369
Trubačev, Oleg N. *240*
Trunte, Nikolaos H. *16,* 134, *141, 145,* 149, *151,* 166f, 170, 174, 203, *204, 400,* 424, 426
Trypanis, Constantine Athanasius *179*
Tunickij, N. L. *19, 21*
Turilov, Anatolij A. 58, *59, 62, 144,* 149, *154,* 174, *267, 300, 303,* 304, 307, *331,*
Tychikos *hl.* 118

Uchanova, Elena 74, 82, 94f, 101, 157
Ulff-Müller, Nina 317
Uspenskij, B. A. 134, *182, 239*
Usuard *Kompilator eines Martyrologiums* 354, 363

Václav *Herzog von Böhmen, Märtyrer* 348
Vaillant, A. *346f*
Vajs, Josef 368
Varlaam *Abt des Kiever Höhlen-Klosters* 74, 76f, *78*
Vaščenko, M. I. *399,* 424
Vasil'ev, L. *239, 241,*
Vasilij *Abt* 109
Vasilik, V. *150,* 152, 174
Vasmer, M. *240*
Vavřínek, V. 426
Večerka, Radoslav *216,* 244-247, *257*
Veisman, A. D. 199, 201
Velčeva, Bojana *143,*147
Velimirović, Miloš *27-30, 39,* 48, *51,* 178f, *181,* 200f, 317, 399, 426
Velkovska, Elena *59, 99, 144,* 147
Vereščagin, Evgenij M. 49, 105, 116, 118, 120-130, 132-134, 140-142, 145-147, *153, 155,* 167, 170f, 174, 189, 195, 201, *209, 236, 247, 274,* 302, *303, 307, 328,* 397, *399f,* 402, *408, 414,* 424
Vernadskij, Vladimir *316*
Vesely, J. M. 369
Vinogradov, V. P. *79*
Vitovec, Peter *415,* 426
Vitus *Märtyrer* 153, 159
Vladimir *Fürst von Pskov* 100
Vladimir (Volynskij) *Bischof* 101
Vladyševskaja, T. V. *182*
Voronov, A. D. 331, 338
Voss, Christian *254*
Vostokov, Aleksandr Ch. *256*
Vsevolod Jaroslavovič *76*
Vzdornov, G. I. 80

Weber, Max *2*
Wellesz, Egon *27,* 49, *156,* 174, *415,* 426
Wenschkewitz, H. *11*
Weyh, W. *150f, 154f,* 174
Whittemore, Thomas 176
Wilson, N. G. *268*
Wöhler, Arnd *8,* 133f, 171, *257, 333f*
Wolfram, G. *180, 184, 383*

Zagrebin, V. M. 148
Zaimov, J. *141,* 147, 267
Zaliznjak, A. A. 97, 127, 133, 188, 193-195, 201, *238, 241-243*
Zambrij *338*
Žigo, Pavel 170, 173, *330,* 369
Zlatarski, V. *262*
Žukovskaja, L. P. 172, *254*
Zvereva, S. G. *383*

Achrida 341, 346, 361 → Ohrid
Adria 22
Ägypten, ägyptisch 13, 417
Albanien 368
Alexandreia 2, *11, 13,* 417, 418
Al'ta (Fluß) *76*
Amerika, amerikanisch 176, 178
Antiochien 27, 354, 357, 374
Archangel'sk 239f
Armenien, armenisch *6, 21, 50,* 170, *182*
Asien 360
Athen *52*
Athos, athonitisch 17, 62, 84, 90-92, 98, 102, 136, *138, 143,* 146, 158, 176, 207-209, 212, 214, 216-218, 220, 261f, 267, *269,* 298, 312, 314, *329,* 356, 367, 416, 440, 442, 450

babylonisch 273
Baiae *360*
Balkan, Balkanhalbinsel, balkanisch 22, 28, 135, 168, *238, 261f, 298,* 360, 361, 440
Bamberg *161*
Bari 353
Belgrad 33, 42, 72, *308,* 446f, *449*
Berestova 156
Bethlehem 6, 8-10
Bitol 56, 59, 71, 141, 147
Bonn *272, 274, 412,*
Bratislava 170, 173, 179, *330,* 369
Breslau – Wroclaw 176
Bulgarien, bulgarisch *18,* 19, 24f, *29, 49, 53, 55,* 56-58, *59,* 61f, 66, *70f, 135, 138,* 144, 146-148, 152, 157f, 160, 162f, 166, 169, 171f, 175f, 206f, *238,* 243, 246, *255, 261,* 262, *267,* 269, 270, 298, 301f, *304f,* 312, *313,* 314f, *329, 340, 345,* 347, 349, *353,* 357, 369, 448 – I Bulgarisches Reich –18-20, 24f, 58, 153, 299, 303 – II Bulgarisches Reich 147, *262,* 270 – Ostbulgarien 20, 154 – Westbulgarien 207 – altbulgarisch *49,* 60, 62f, 65f, 133, 140, 144, 147f, 153, 155, 158f, 163, 169-171, 173, *239, 247, 255, 271f,* 299-303, 307, 311-315, *328,* 329, *331, 344,* 345, 349, 359, 425 – mittelbulgarisch 133, 138, 140f, 143, 147, 177, 261, 300, 307f, 310, 312, 315, – ostbulgarisch 20, 25, 154, 245, 265, – westbulgarisch 20
Byzanz, byzantinisch 1, 5, 7, *8,* 9-11, 15f, *17,* 18-20, *21f,* 24f, 27, *28-30, 48f,* 50-52, *53,* 54f, 57f, *59,* 62f, 65f, 71, *75,* 78, 83-85, 101, 108, 134, 143f, 147-150, 152, 154-161, 163f, 167-169, 171-179, 182-191, 196, 199-201, *236,* 256, 268, *271,* 272, 300f, *302,* 306, 309, 311, 313, 315, 317f, 322, 331, *337,* 348f, 352f, 355f, 363, 365f, 368, *382,* 383, 391, 398, 400, *422,* 425-427, 440 – Byzantinisches Reich 17, 20, 22, *203* – mittelbyzantinisch 196

Chalkoprateion 249
Chermelia *363, 366*
Crna rijeka (Kloster) *445*
Černigov 156, *316*

Dalmatien 424
Daugavpils *331*
Dečani (Kloster)173, 267, 445 – Visoki Dečani 267
Deutschland, deutsch 116, 175f, 221
Dobroslavci 347
Doheiarion (Kloster) 356
Durrës 360
Dyrrhachion 360f

Edem 431
Egnatia via 22
Epiros 24
englisch 410, *422,* 426
Europa, europäisch *83,* 147, 171, 201, 416 – Osteuropa *51* – Südosteuropa *18* – Westeuropa *11,* 347f

Formia 352, *353f,* 355, 356, 363, 366-369
Frankreich, französisch 175, 177

Gaza *3*
Gent 369
Georgien, georgisch 5, 15, 18, 51, 55, 70, *98,* 150-152, 155
griechisch *5, 12f, 16,* 18, *69,* 76-79, *83,* 88, 89-91, 97, 102, *104,* 133, 139f, 143f, 148, 150, 152-155, 157-165, 167, 169f, 173, 176f, 179, *180,* 181-185, 187, 199, 201, 203-207, *208,* 210-215, 217-223, 230, 241f, *244,* 246, 255, 262, *264,* 268, *269,* 270, *271,* 272-276, 280, 284f, 287-291, 293f, 301, 305f, 308, 310-312, 314-317, 320, 322, 328, 330f, 333-339, 346, 348, 352, 354-357, 360f, 364-366, 368f, 397-400, 408, *412,* 413, 415f, 422, 424-426, 440 – Griechen 101, 411
Grottaferrata 17, 51, *52,* 66, 70, 73, *183,* 266, 355, 407, 410, 419

hebräisch 203, 425f
Hernen 180
Hercegovina 443
Hilandar 28, 30, 42, *48f,* 137, 149, 178-180, *262,* 267, *303,* 317, 440f, 445-447, 449

Illyrien, illyrisch 354
Imovologa 173
Israel 2, 7, 9, 13, 37
Istrien 424
Italien, italienisch 170, 268, 354, 360, 367 – Süditalien 17, 356
italogriechisch 159, 169, 352-354, 356, 365-367, 369

Jaroslavl' 195
Jerusalem 5-8, 12, *13,* 17, *54f,* 60, 62, 76, 84, 94, 97, 99, 120, 150, 156, 170, *261,* 262, 264, 266, *268,* 270, 298, 301, *304,* 317, *328,* 441-443, *445,* 446f, 449f
Jordan 430
Juden, jüdisch 203, 444
Jugoslawien *48, 267,* 368, *449*

Kaisareia 5
Kampanien, kampanisch 352, 354, 355, *360,* 361, 363
Kiev 25, 74f, *76,* 79, 89f, 92, 102, 156f, 160, 172, 183, 185, *256,* 271f, *321,* 322, 425
Kalabrien, kalabrisch 354f
kalabro-sizilianisch 17
Kaneo 362, 367
Kolokotnica 262
Konstantinopel, konstantinopolitanisch 8, *12, 13,* 16-20, 22, 24f, 59, 66, 74, *75,* 76-79, 87, 90, 97, 102, 157f, 160, 173, 308, 310, 352f, 365, 368
Kosovo 267, 448, *449*
Kostroma *383*
Kreta, kretisch 119, 277
Krakau 136, 148, *329*
Kroaten, kroatisch 440
Kursk 88, 89

Ladoga *12*
Laodikeia (Phrygien) 3
lateinisch 210, 321, 346f, 349, 354, *357,* 360f, 363, 366, 368
Lemberg / L'vov / L'viv *316,* 322
Leningrad 61, 64, 71, 424 → Sankt Petersburg
Libanon 357, 371, 373
Lin 368
Ljubljana *23, 48,* 133, 152, 171-173, *242, 255, 271, 299, 331*
Ljubostinja (Kloster) 449
Loka 445
Lucrido / Lugrido 360-363, 367
Lucrina (See) 360
Lychnidos 355, 361f, 372, 377
Mähren 19, 20, 55, 61, *244,* 246f, 256, 269, 348, 425
Mailand 184
Mazedonien *19, 61, 71,* 147, *261, 340, 353,* 365, 368f
Messina 17, *301,* 354
Meteora 356

Moldavien 447
Moschopolis 356, *363,* 365, *366,* 367, 369
Moskau *49, 74, 83, 104,* 105, 116, *132,* 146, 181f, 184, 193, 195, *236, 256,* 266, 302, *307,* 313, 368, *412*
Münster *256*

Nazareth 1, 11
Niederlande 180
Novgorod 28, 41, *48,* 79-82, 85, 88-90, 93, 97-100, 102, 104f, 110f, 144, 150, 157f, 166, 173, 175f, 178, 180, 195, 236, 238-243, *257,* 269, 316, *353,* 355, 358f, 362, 364, 367, 369, 376, *382*

Odessa 138, 266
Ochrid 19, 22, 24f, 144, 162, 174, 178, 247, 248, 253, *254,* 256, 352, *355,* 356, 360-369, 440
Ohio 137
Okzident 134
Orient 134
Österreich, österreichisch 71, 73, 153, *183,* 266, *267, 269*
Oxford 266, *268*

Palästina, palästinensisch *3,* 5, 8f, 16, 22, 59, 174, *203, 268*
Pannonien, pannonisch 328, 361
Paris *83,* 140, 148, 175f, 187, 266, *268*
Peč' 449
Perejaslavl' 75, 100, 156
Polen, polnisch *75, 137,* 148, *187, 328,*
Prag *22, 178*
Preslav / Plisk 20, 24f, 62, 154, 162, 173, 245-248, 254-256, 312, 315, *329*
Priština 448
Pskov 79, 96, 97-102, 157, 195

Ravanica (Kloster) 449
Ravenna 172, 368
Riga 101
Rom 1, 19, 173, 266, 337-339, *407*
Römer, römisch 11, 87, 183, 210, 344, 355, 368, *382*
Rostov 100, 195
Rotes Meer 13
rumänisch 72, 73
Rus' *17,* 25, 28, 40, *48, 51, 53,* 56, 64, 74f, 77f, *79,* 84, 90, 95, *97,* 102, 133, 147, 148, 156-158, 160, 163, 168f, 172, *180,* 183, 185, 195, 201, 207, 243, *256,* 269, 271f, *302, 307,* 317f, 357, 382, *383, 400,* 416, 418
Russen, russisch *15,* 25, 56, 58, 62f, 65-67, 75, *76,* 77-79, 85, 89-92, 94-97, 102, *104, 110,* 133f, 171, 173, *175,* 178f, *180,* 187, 191, 196, 199-201, 206, 225, 229, *237, 239, 240, 242,* 302, 313, *316f,* 320, 347, 360, 382f, 391, *409f, 414, 416,* 424f, 450 – altrussisch *49, 51,* 74, 77, 79, *80,* 84, 86, 94f, 98, 102, 104, *108,* 124f, 139, 172, 176, *180, 182,* 185, 187, 190, 193, 199, 201, 226, 228, 240-242, 247, *256, 258,* 262, 269f, 300-302, 305, 307-309, 312, 315, 317, *353, 382f,* 398, 424f – nordrussisch 79 – südrussisch 79, 91, 102
Rußland *51,* 95, 116, 170-172, 181-183, 185, 196, 199, 225f, *236,* 266, 271, 301, 313, *320, 331, 335,* 425

Salamis *3*
Sankt Petersburg *12,* 140, 149, 184, 266, 305, 368 → Leningrad
Sarra (Fluß) 100
Scheyern (Abtei) 205
Serbien, serbisch *29, 33, 38, 48,* 62, 66, 72, 138, 148, 172, 178, 185, 207, *258,* 260, 262, 300, 308, 310, 312, 315, *328, 347,* 355, 358-360, 362, 369, 440-442, *443,* 445-449
Sinai *5, 16,* 22, *52,* 59f, 62, 66, 70-73, 148f, 151, 155, 170, 178, *261,* 266-269, 305f, 356, 369, 443f, 447
Sirmium 213, 360, 361
Sizilien 355
Skopje *38,* 302, *306,* 308

Slaven, slavisch 8-10, 15, *16,* 18f, 22-24, 28, 33, 40, 42, *48,* 51, 55-57, *59,* 61, 63-67, 70, 79, 90-92, *110,* 124, *132,* 133f, *135,* 139, *140,* 143, 146-150, 153-155, 157-162, 164-167, 170-185, 189, 193, 201, 204-206, 208, 211-219, 222-226, 236, *237f,* 241, *242, 244,* 248, *254f,* 256, 261, *264,* 266f, 270-273, 276, 279, 284f, 287f, 290-295, 298-302, 304-306, *307,* 309, 311f, 314-317, 320, 322, 329-333, 335-340, 352, 354, 356f, 359, 362-367, *382f,* 384, 391, 397-400, *407, 411f,* 422, 424-427, 440, *442* – altslavisch *48,* 62-64, *79,* 133, 175-179, 181f, 199, 238, *242, 256,* 293, *332, 335* – kirchenslavisch 157, 217, 219-221, 223, *303,* 425f – nordostslavisch *247* – ostlavisch *29, 39,* 42, *48,* 63, 116, 124, *131,* 132f, 138f, 150, 158-170, *237,* 239, 242, 266, 270, *271,* 272f, 290, 300, 364 – Südslaven, südslavisch 28, *30, 38,* 40, 42, *54,* 57, 61, 63, 65-67, *79,* 84, 132, 138, 148f, 157f, 168f, 173, *238,* 245, 262, 266, 270f, *272,* 290, 300-302, 304f, 307, 309, 311, 314f, 317, *328, 347,* 357, 364, 367, 398 – westslavisch 61
Sofia 62, 70, 72, *135, 143, 256, 261,* 302, *303,* 307, *340,* 347, 368, 442f, 447, 450
Sremska Mitrovica 360
Strumnica *72*
Studenica (Kloster) 441
Südrhodopen *344*
Suprasl' 144, *316*
Suzdal' 93, 100, 156
Syrien, syrisch 18, *21, 50,* 203, 425
syro-melkitisch 15, 18, 171
Szeged *237*

Tbilisi 70
Thessaloniki 17-20, 22, 25, *51, 55, 60, 61,* 63, *328, 344*
Tărnovo *442*
tschechisch 383
Tusculum 73, *268*
Tver' 424

UdSSR 72, 134, 148, *176, 178, 236, 261*
Ukraine *75, 239,* 316f, 319-322, 369
USA 137

Varäger 75
Vatikan 72, 147, 266, *268f,* 368
Vatopedi (Kloster) 367
Venedig 266, *268*
Vladimir 93, 424
Volchovo 105
Vologda *239*

Weißrußland 316, 319, 320, 322
Wien 172, *184,* 196, 266
Wilna 332, 339
Würzburg *236, 316f*

Zagreb 72, 207, 208
Zion 309
Zographou 90, *138, 139*
Zvenigorod (Kloster) 195